الهيئة العامة السورية للكتاب



آفاق ثقافية

الكتاب الشهري

54

2007

الجمود والتجديد في العقلية العربية

مكاشفات نقدية

د. علي أسعد وطفة

د. علي أسعد وطفة

- دكتوراه في علم الاجتماع التربوي من جامعة كان في فرنسا.
- أستاذ علم الاجتماع التربوي بجامعة دمشق.
- عضو اتحاد الكتاب العرب فرع سورية، وعضو الجمعية الفرنسية لعلم الاجتماع التربوي.
- عضو الشبكة العالمية والعربية للتربية على حقوق الإنسان.

❖ **من مؤلفاته :**

- بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.
- التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في الوطن العربي، مركز الإمارات العربية للدراسات والبحوث الإستراتيجية ٢٠٠٢.
- علم الاجتماع التربوي وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، الفلاح، الكويت، ١٩٩٨.
- علم الاجتماع المدرسي، بنيوية الظاهرة المدرسية ووظيفتها الاجتماعية، الفلاح، الكويت، ٢٠٠٣.
- التنشئة الاجتماعية واتجاهاتها في سورية، مركز الإمارات العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠١.
- التربية وحقوق الإنسان، دار السياسة، الكويت، ١٩٩٨.
- التربية تاريخاً والفكر التربوية تطوراً، جامعة الكويت، ٢٠٠٤.
- التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

❖ **كتب مترجمة عن الفرنسية:**

- إميل دور كهايم، التربية والمجتمع، دار الوسيم، ١٩٩١.
- اليكس ميكشيللي، الهوية، دار الوسيم، دمشق، ١٩٩٣.
- جان كلود فيلو، اللاشعور، دار معد، دمشق، ١٩٩٥.
- بيير بورني، فلسفة الحب، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٦.
- مجموعة مؤلفين، الطفل والتلفزيون، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٦

د. علي أسعد وطفة

الجمود والتجديد في العقلية العربية

مكاشفات نقدية

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠٧

شهادة ترقيم دولى معيارى	1926-2016
بيانات خاصة بالكتاب	
عنوان الكتاب: الجمود و التجديد في العقلية العربية مكاشفات نقدية	
نوع المطبوع: كـتـاب	**المراجع:**
الطبعة: الأولى	**المقدم:**
عدد الصفحات: 360	**الإحتواء:** نصوص
رقم المجلد:	**المحقق:**
السعر:	**لغة النص:** العربية
نوع التجليد: تجليد عادى	**عدد النسخ المطبوعة:** 2000
القياسات: 50*25	**السلسلة:**
في حالة إذا ماكان الكتاب مترجم	
عنوان الكتاب الأصلي:	
المؤلف الأصلي:	**إسم المترجم:**
الناشر الأصلي:	**لغة النص الأصلي:**
بيانات خاصة بالناشر	
الناشر: علي أسعد وطفه	
مكان نشر الكتاب:	**تاريخ نشر الكتاب:**
عنوان الناشر: -	
بيانات خاصة بالمؤلف	
إسم المؤلف: علي أسعد وطفه	
تاريخ ميلاده: 1955/09/24	**جنسيته:** سوري
مؤلفون أخرون:	
إسم الطالب: علي أسعد وطفه	**صفته:** المؤلف / **تاريخ الطلب:** 2016/12/26

يرجى الأخذ بالعلم بان مكتبة الكويت الوطنية بوصفها الوكالة الوطنية المخولة بمنح الرقم الدولي المعياري للكتاب قد اعطت الكتاب المذكور أعلاه الرقم الدولي المعيارى التالى :

التاريخ: 2016/12/27

ISBN: 978-99966-1-447-7

إعتماد:
الموظف المسؤول



إهـــــداء

إلى من يرتجف لها قلبي حباً

وتومض إليها نفسي شوقاً

شادية زوجتي الحبيبة

مقدمة الكتاب

لكي تتجنب النقد، لا تعمل شيئا، ولا تقل شيئا، ولا تكن شيئا.
(ألبرت هابرد)

يطرح الواقع الفكري والأيديولوجي السائد، في مجتمعاتنا العربية، منظومة من الإشكاليات، وتركيبة معقدة من التحديات. وفي عمق هذا الواقع، بأبعاده الإشكالية، تأخذ العقلية العربية، بمكوناتها التقليدية وبنيتها الأسطورية، صورة مركبة تتقاطع فيها مختلف إشكاليات الواقع العربي وتحدياته. وإذا كانت العقلية العربية تشكل جوهر هذه التحديات ومنطلقها، فإن دراستها وتحليل مقوماتها ورصد مضامينها، يشكل اليوم واحدا من أهم التحديات المنهجية التي يطرحها الواقع الفكري في المجتمعات العربية المعاصرة. وتأسيسا على هذه الأولوية ذات الطابع الإشكالي **يمكن تناول العقلية العربية بوصفها مدخلا منهجيا لفهم الواقع العربي وتحليل مكوناته ورصد مقومات وجوده.**

يقرئنا التاريخ بأن النهوض الحضاري للشعوب والأمم كان مرهونا وإلى حد كبير بالموقف العقلي الذي سجله إنسان الحضارات القديمة والحديثة من معطيات الكون والوجود. فقيام الحضارات

يرتكز إلى مضامين النظرة العقلانية إلى الوجود. وقد تجسدت هذه الحقيقة كاملة في أصل الحضارات الإنسانية، ولاسيما في الحضارات اليونانية والعربية الإسلامية، ومن ثم في الحضارة الغربية المعاصرة.

هذا ويجمع المفكرون بأن تحقيق النهضة الحضارية في أي مجتمع مرهون بقيام **ثورة في نسق القيم والمفاهيم والتصورات العقلية التي يتبناها أفراد مجتمع إزاء الوجود.** فالحضارات الإنسانية المعروفة تاريخياً بدأت بنوع من الثورة الايبستيمولوجية التي غيرت من نظرة الإنسان إلى نفسه ومجتمعة والى العالم من حوله"[١] لأن سلطان العقل هو معيار التحضر ومقياس نهضة الأمم"[٢].

فالسمات الحضارية لمجتمع ما تتحدد بطابع ومستوى تطور العقلية السائدة فيه، وعلى هذا فإن الأبحاث الاجتماعية والأنثروبولوجية المعاصرة تسجل في نسق نتائجها أن العقلية العلمية تشكل المنطلق الأساسي لكيان حضاري واجتماعي متقدم، وبالمقابل فإن العقلية التي تنأى عن معطيات العلم وتشبعاته تشكل مؤشرا على

---

(١) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت ١٩٩٣، ص٧٧.

(٢) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٦، (ص ١٩٢-٢٠٧).

تخلف المجتمع وترديه في مدارج الجمود الحضاري. وهذا يعني أن العقلية العلمية تتكامل مع المجتمعات المتقدمة بينما تشكل العقلية الخرافية لازمة طبيعية للمجتمعات التي تنأى عن معطيات الحضارة وخصائص التقدم.

تبين الحقائق التاريخية المعاصرة أنه لا يمكن لأمة من الأمم **أن تناهض اليوم عن وجودها وهويتها إلا إذا استطاعت أن تحدث تحولات نوعية في العقلية السائدة** نحو صيغة علمية جديدة قادرة على حمل رسالتها في عالم تحكمه العقول القادرة على الحركة والنفوس الطامحة إلى الإبداع والعمل. ويتضح اليوم أن الأمم التي تريد أن تواجه التحولات التاريخية الطفرية بعقلية أسطورية أو تقليدية هي أمم محكوم عليها بالفناء والذوبان.

فالمضامين العلمية الابتكارية للعقل تشكل في عالمنا المعاصر مبتدأ وخبر الرسالة الحضارية، وذلك لأن الحضارة المعاصرة تتكون وتتشكل على وقود العلم والمعرفة العلمية. ومن هنا تتضح الأهمية الكبيرة لتقصي حقيقة العقلية العربية السائدة وتحري مضامينها العلمية وذلك من أجل التخطيط لمستقبل تؤخذ فيه بعين الاعتبار إمكانيات تنوير العقل وتفجير طاقاته نحو مشروع حضاري عربي يحقق للعرب والمسلمين مكانا لائقا في ظل الحضارة الإنسانية المتألقة في ألفيتها الجديدة.

لقد أكد ماكس فيبر Max Weber، في كتابه الشهير البروتستانتية والروح الرأسمالية L'Éthique Protestante et L'esprit du capitalisme[1]. أن العقلية البروتستانتية بقيمها الجديدة كانت في أصل النهوض الحضاري للمجتمعات الأوروبية. فالأفكار والمفاهيم والتصورات الجديدة التي جاءت بها الحركة البروتستانتية، بزعامة كالفن ومارتن لوثر، استطاعت أن تحدث تحولات نوعية في العقلية الأوروبية التي كانت سائدة في العصر الوسيط، وأن تمهد بالتالي لعملية النهضة الحضارية التي تجسدت في الثورة الصناعية، وفي نهوض العقل البرجوازي، والهيمنة الرأسمالية في أوروبا. فالتصورات الإصلاحية الجديدة التي تتعلق بالنظرة الجديدة إلى الكون، والإحساس بالمسؤولية الإنسانية واستثمار رأس المال، وتعميم التعليم، والمساواة بين الجنسين، ورفض التصورات الخرافية والأسطورية، والإعلاء من شأن التجربة والعلم والمعرفة العلمية، تمثل جميعها الأفكار الجديدة التي قدمتها البروتستانتية فأدت إلى تحولات عميقة وشاملة في بنية العقلية والذهنية الأوروبية الوسيطة، وإلى **ميلاد عقلية جديدة، وروح نهضوية جديدة** شكلت مرتكزا للحضارة الأوروبية التي تعيش أعلى درجات تطورها. فالثورة

---

(1) Max Weber, L'Ethique Protestante et L'esprit du capitalisme, Trad J.Chavy, Paris, 1964..

الصناعية في أوروبا تلاحمت مع ثورة في العقلية والتصورات تجلت في التخلص من الموروث الثقافي وقيود الماضي، وفتحت الباب أمام الإبداع والتغيير. ولم يكن ذلك ممكنا لولا الإيمان بقدرة العقل البشري على فك رموز الطبيعة والإنسان والإقرار بنسبية الحقيقة، وبحق الاختلاف، والاعتقاد، والتعدد الفكري[١].

ويسجل التاريخ الإنساني أيضا، أن تراجع الحضارات وسقوطها، كان دائما يترافق مع تراجع الرؤية العقلانية إلى الوجود. وهذه الحقيقة تنبئ عن نفسها في مختلف مراحل التراجع الحضاري، ولاسيما حالة التراجع التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية التي ترافقت بالضرورة مع انحسار كبير في العقلانية ومع انتصار الاتجاهات الفكرية والسياسية التي أعلنت القطيعة الشاملة مع جميع أشكال التأمل العقلي والإبداع المعرفي، فتراجع وميض العقل ووهج المعرفة وعطاء العلم وخيم ظلام التخلف والجهل وغابت شعلة الحضارة الإسلامية.

لقد تنبه رواد عصر النهضة العربية منذ البداية إلى أهمية بناء عقلية عربية متنورة في مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، وحاول هؤلاء الرواد تطهير العقلية العربية من أعشاب الخرافة والأساطير،

---

(١) سيدي محمود ولد سيدي محمد، التنمية والقيم الثقافية، المعرفة السورية، عدد ٣٨١، حزيران ١٩٩٥، ص٨٣-٩٥ص٨٧.

فأعلوا من شأن **العقل والعقلانية**، وأكدوا أهمية العلم والمعرفة العلمية عبر أبحاثهم ونداءاتهم ودعواتهم السياسية والفكرية. ومع مضي أكثر من قرن على هذه الدعوات وظهور أجيال جديدة من المنورين، مازال العقل العربي يغفو في ظلمات العصور الوسطى، وما زالت مظاهر الجهل والخرافة والأسطورة تسجل حضورها بقوة في الساحة الثقافية العربية في مختلف طبقاتها ومستوياتها.

إن نظرة فاحصة لواقع المسألة الحضارية في الوطن العربي، تبين لنا أنه منذ القرن التاسع عشر والإنسان العربي يحاول أن ينهض بمقومات وجوده، وأن ينفض عن نفسه غبار الزمن، سعيا إلى بناء نهضته وتحقيق حداثته. ومع تعدد المحاولات وصدق النوايا فإن **الوطن العربي ما زال يرزح تحت مطارق التخلف والتبعية.**

لقد اعتقدت شرائح واسعة من المتنورين، في مجال السياسة والاقتصاد والتعليم، أن تحديث بلدانهم وتطويرها على نحو تكنولوجي، عن طريق استيراد التكنولوجيا وغرسها في مختلف جوانب الحياة، سيؤدي بالضرورة إلى تطوير هذه البلدان اجتماعيا، والانتقال بها إلى فلك البلدان المتقدمة. ولكن النتيجة لم تكن كما يعتقد أصحاب هذا التيار. **لقد بقي العقل العربي متسارعا في مدار تخلفه على الرغم من كل المظاهر التكنولوجية والحضارية التي تحيط به.** فلم تستطع مظاهر الترف التكنولوجي المتقدمة أن تنتقل بعقول

أصحابها إلى حالة حضارية حقيقية. وتراجعت الحالة الثقافية العربية طردا مع تزايد عملية التحديث التكنولوجي بمختلف صوره وتجلياته.

فالإنسان العربي المعاصر يستخدم التكنولوجيا اليوم بمختلف مظاهرها وتجلياتها، ومع ذلك **فهو يعيش حالة عقلية وثقافية متناهية في مدى تراجعها وتخلفها**. وعلى خلاف ما هو متوقع من استحضار هذه التكنولوجيا يذهب كثير من المحللين بأن هذه التكنولوجيا زادت حالة البؤس العقلي وجاءت لتكرس مظاهر حياة عقلية اغترابية بالغة العمق والشمول.

فتوافر المال والتكنولوجيا والرجال لا يعني بأي حال تحقيق التقدم والنهضة. فالنهضة الحقيقية والتقدم الحقيقي يقوم على **معادلة الإنسان المتنور**، وعلى **رهان العقلية المتحررة من أثقال التخلف الروحي والإنساني**، هذه التي تستطيع أن تنطلق على أساس الروح العلمية في بناء الوجود والحضارة والتقدم. **وهذا يعني بالضرورة حالة من التغيير الثقافي التي تطهر العقل العربي من أدرانه وتصدعه، وتهدم مرتكزات تخلفه وتداعيه. إنها حالة من التحول العقلي التي تستنفر في الإنسان العربي رؤية إبيستيمولوجية جديدة إلى الكون والحياة والوجود، وتؤصل فيه إيمانا كبيرا بإمكانيات الكشف والإبداع والتحدي، وتبني في أعماقه هذا العقل الذي يتحرر من خرافاته وأساطيره ودوامات تصدعه**. فالإنسان العربي اليوم يحتاج إلى

موقف جديد متجدد من جوانب الوجود التي تتصل بقيمة العقل والنقد والحرية والتحرر والانطلاق والمرأة والاقتصاد والأنا والآخر.

لقد حققت بلدان عربية كثيرة مؤشرات عالية في مجال التعليم والصحة والعمل. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل استطاعت هذه الدول عبر مؤشرات تقدمها المادي أن تحقق نهضتها الحضارية أو حداثتها المنشودة ؟ وفي معرض الإجابة نقول هنا أن **الحداثة الحقيقية ليست في المظاهر المادية التي تأخذ صبغة التحديث بل تكمن في بناء الروح الحقيقية وفي جوهر العقلية السائدة التي توجد في أصل المظاهر المادية للحضارة. وهذا يعني بالضرورة أن المسألة الحضارية هي مسألة إنسانية ثقافية قبل كل شيء وأن أية صيغة مادية قاصرة عن أداء الدور الحضاري دون الحضور الإنساني بمعاييره الثقافية والإنسانية.**

فالنهوض الحضاري ينطلق عبر عملية تغيير هادفة وتغير مأمول في آن واحد، وتشمل هذه العملية تغييرا وتغيرا في الرؤية والممارسة، تغييرا في غايات الحياة وتصوراتها وتغييرا في الوسائل المؤدية إليها[1]. فالتنمية حالة إرادة مجتمعية تأخذ بالمجتمع من حالة التخلف إلى حالة الوعي الإبداعي المستمر لبلوغ أهداف المجتمع

---

(١) محمد عباس إبراهيم، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للتنمية الحضرية، المرجع السابق، ص١٣.

المنشودة والمتجددة، **وتلك هي حالة الحداثة الحقة التي تتجاوز مظاهر التحديث المادية**. وهذا يعني أن الحداثة عملية تقتضي إعلاء شأن العقل والأسلوب العلمي في تصريف أمور الحياة وتناول مشكلاتها ونبذ الغيبيات والتواكلية في التعامل مع ما يطرحه الواقع من معضلات والانفتاح.

وفي هذا الصدد يبين فوستر George Fostre في دراسته المعروفة بالثقافات التقليدية وصدمة التكنولوجيا، **أن العقلية التقليدية، بما تنطوي عليه من قيم واتجاهات ثقافية مثل: الخرافات والأساطير وهيمنة المقدس والكبرياء والكرامة والتمركز حول الذات والتعصب تشكل نسقا من المعوقات الأساسية لعملية التنمية الاجتماعية** [١]. وعلى هذا المنوال يؤكد دولاند ماكليلاند Mc-Clelland على أهمية العناصر النفسية الثقافية والاجتماعية في عملية التنمية الاجتماعية. **فالقيم والدوافع والقوى النفسية بعامة هي التي تحدد تماما معدل التنمية الاقتصادية الاجتماعية**[٢]. **ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى أهمية** دراسة العقلية السائدة **في مجتمع ما وتحديد** اتجاه **هذه العقلية ومرتكزاتها.**

---

(١) George Foster M. Traditional cultures and the impact of technological chang, Harper, New York, 1962, pp25-37.

(٢) Mc Clelland D. The achieving society Princeton, New Jersey, 1961, pp 390-392.

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول بأن دراسة العقلية التي تحكم السلوك وتحدد النظرة إلى الكون تشكل منطلقا منهجيا لتحديد معوقات النهضة وسبل النهوض الحضاري في الآن الواحد. وفي هذا السياق يقول مصطفى حجازي" **لا بد لأي دراسة نفسانية للتخلف، من وقفة هامة عند العقلية التي تحكم السلوك وتحدد النظرة إلى الكون** (...) فالتخبط الذهني، والفوضى، والعشوائية، وسوء التخطيط والارتجال كلها تعد من ملامح التخلف الأساسية[1].

إن سبب تخلفنا عن الركب يعود في أكثر جوانبه إلى تخلف الوعي الجماهيري العام الذي بقي بعيدا عن أفكار النهضة والحداثة "فالأفكار التي سادت في العالم العربي في عصر النهضة هي ذاتها الأفكار التي نقلت الكثير من الدول والبلدان من واقع الانحطاط والهامشية إلى واقع التقدم والفعل التاريخي"[2]. إلا أن الفرق الحضاري والتاريخي بين العالم العربي وتلك البلدان (اليابان نموذجا) هو أن أفكار النهضة والانبعاث في العالم العربي، **بقيت حبيسة فئة محدودة ومنعزلة عن الناس، ولم تتحول هذه الأفكار إلى مكوّن فعال في البنية الفكرية**

---

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩ص٥٨.

(٢) محمد محفوظ، المشهد الثقافي العربي: رؤية نقدية، الكلمة، العدد ١٨، السنة الخامسة، شتاء ١٩٩٨، صص٩-٢٠، ص١٠.

الاجتماعية، بحيث تمارس دورها في التعبئة الحضارية والنهوض الإنساني وصناعة الرأي العام. وعلى خلاف ذلك فإن الأفكار النهضوية استطاعت أن تسجل حضورها وأن تصبح جزءا من النسيج الاجتماعي في البلدان التي تحقق تقدما حضاريا، فمأزق العالم العربي ليس في أفكار النهضة وإنما في المساحة الاجتماعية التي تتأثر بهذه الأفكار والثقافات. وسيبقى العالم العربي حبيس هواجسه الضيقة وأسير انكساراته التاريخية ما بقيت الجماهير الواسعة خارج معادلة التنوير. لأن الشرط الأول للتقدم يكمن في عقل الإنسان وفي مستوى تطور وعيه العام **وينبني على ذلك أن الإنسان الذي يعي تخلفه وتقدم غيره هو الذي يندفع في طريق التقدم.**

فاتجاهات التحديث والعولمة والحداثة تطرق اليوم أبواب الثقافات التقليدية بقوة وتهدد أمنها، وبالتالي فإن مصير الثقافات التقليدية المعاصرة مرهون بمدى **قدرة هذه الثقافات على احتواء الجديد بصورة عقلانية**، وبمدى قدرتها أيضا على تحديث أدواتها، وامتلاك القدرة على المناورة والحضور في مستوى الإبداع والكشف والابتكار والاستجابة لروح العصر، بما ينطوي عليه عصر الجدة من تقنيات وتطورات عاصفة في كل ميدان.

لقد أصبح واضحا بأن الثقافة التي تريد أن تنطوي على ذاتها، وأن تنزوي في ركن بعيد عن الوجود الحضاري، مهددة بالزوال

والتصدع والموت. وأصبح واضحا أيضا بأن الثقافات **التقليدية التي تريد أن تتمترس في الحصون تحكم على نفسها بالفناء وأن الوسيلة الوحيدة اليوم للوجود هو المواجهة** والمنازلة التي تستند إلى حصانة عقل متطور يمتلك روح الإبداع والابتكار والمكاشفة والحضور.

وهنا تكمن جوهر الإشكالية في بحثنا هذا حيث السؤال الكبير **وهو إلى أي حد استطاعت العقلية العربية المعاصرة أن تنمي في داخلها هذه القدرات الجديدة التي تضمن لها الحضور في عالم ثقافي رهانه الإبداع والابتكار والتجديد.** هل استطاعت هذه العقلية أن تتحرر من ضغط الكوابح التاريخية وأن تتطهر من أدران التخلف؟ هل استطاعت أن تخرج من دهاليز الظلام وأن تتقدم إلى قداس التنوير والحداثة؟

في سياق هذا التوجه وفي هذا النسق المنهجي تأتي هذه المحاولة لرصد مظاهر العقلية العربية وتحليل مضامينها على إيقاع تحليل علمي ينفذ إلى أعمق طبقاتها التاريخية والتربوية والاجتماعية، وذلك عبر أدوات منهجية تتوخى العقلانية من جهة، وتستلهم الروح العلمية الأمبيريقية من جهة أخرى. لقد أصبح البحث في بنية العقلية العربية يمثل اليوم منطلقا حيويا لفهم طبيعة المجتمعات الإنسانية ومسار انطلاقاتها، لأن العقلية تمثل الطبقات الوجدانية الأعمق التي تجعلنا

أكثر قدرة على فهم الإنسان ودراسة عوامل التخلف الحضاري، ومن ثم البحث في كيفيات تشكيل تكوينات حضارية جديدة عبر بناء عقلية حضارية متقدمة.

وإننا في النهاية عندما نقدم على رصد مظاهر الحياة السلبية في حياتنا الثقافية، فإن هذا لا يعبر عن رغبة ملسوشية تسعى إلى قهر الذات أو جلدها. فالكشف عن المظاهر السلبية يشكل خطوة على درب الحداثة والنهضة والتصحيح. فالكشف المعرفي هو اللحظة العلمية الأولى التي تؤسس لعملية الإصلاح والتطوير. وهنا نؤكد على أهمية المنهج العلمي في الكشف عن مفاصل الحياة الاجتماعية:" **لأن البداية الحقيقية لكل حداثة تكمن في تفكيك أسس ومناهج تفكيرنا، والكشف عن العوائق الإبيستيمولوجية التي تحجب عنا عيوبنا المنهجية والنظرية،** ومن ثم دراسة وتحليل خيالنا المشحون بالمقدس وبتراث من التعاليم والتوجيهات" [١]. ومن هذا المنطلق ذاته تأتي هذه المحاولة في فضح الجوانب الأسطورية والخرافية في ثقافتنا العربية وفي أسس منهجية تفكيرنا. ومن منطلق الكشف الإبيستيمولوجي عن بنية الثقافة العربية فإننا نريد أن نضع العقلية العربية القائمة في المشرحة العلمية للكشف عن أوجه ضعفها وقوتها

---

(١) جمال الدين الخضور: المثقف العربي والعولمة،دراسات، العدد ١١، ١٩٩٩، صص ٥-٤٣، ص٣٦.

وقصورها. ونحن اليوم ولاسيما في دائرة التحولات الأسطورية في أمس الحاجة إلى مراجعات نقدية لثقافتنا وهويتنا وقضايا وجودنا الثقافية والاجتماعية. وفي دائرة هذه المراجعات النقدية تسجل هذه المحاولة نفسها.

إننا لا نريد في هذا الكتاب أن نبحث عن الجوانب المضيئة في ثقافتنا وحياتنا الفكرية. إن ما هو مهم في عملنا هو الكشف عن جوانب العطالة والجمود في حياتنا الثقافية وذلك من أجل بناء تصورات علمية تساعد في تطوير حياتنا الثقافية والاجتماعية.

مقاربات سوسيولوجية في العقلية

الفصل الأول

في مفهوم العقلية

إن الحضارة المادية ستخسر كل شيء إذا فقدت روحهـــا، وإن البشرية ستصبح مهددة بالفناء في ظل جسد بلا روح

(طاغور)

يقول آلفين توفلر، في كتابه المعروف صدمة المستقبل، مشددا على البنية المعقدة لمفهوم العقلية "**إن كل شخص يحمل في داخل رأسه نمونجا ذهنيا للعالم، أي تصورا ذاتيا للعالم الخارجي، ويتكون هذا النموذج الذهني من عشرات فوق عشرات من ألوف الصور**[1]".

إنها نمط ذهني من التصورات الذاتية للعالم تساعد الإنسان على تحقيق تكيفه مع عناصر الوجود وتجعله يمتلك نمطا كليا من التفكير يعتمده في النظرة إلى خصائص الوجود.

---

(١) آلفين توفلر، صدمة المستقبل، المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، الطبعة الثانية، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٦٠.

في هذه الصورة البديعة التي يقدمها توفلر لمفهوم العقلية، **نجد أنفسنا إزاء مفهوم إنساني متمرد** ومغامر، ونعلم منذ البداية بأننا سنواجه صعوبات منهجية في البحث عن تضاريس مفهوم قوامه آلاف مركبة من الصور الذهنية. **ويجب الاعتراف** منذ البداية، أن مفهوم العقلية Mentalité من هذه المفاهيم التي تزداد غموضا كلما اشتد المرء في طلبها، وتزداد صورتها تعقيدا كلما ألحّ الباحث على التأمل في تضاريسها. وهو يشكل واحدا من المفاهيم الإشكالية التي تتداخل بصورة معقدة مع منظومة من المفاهيم المركبة ولاسيما هذه التي تثير الجدل الفكري منذ عهود بعيدة المدى في تاريخ العلوم الإنسانية(١).

يعد مفهوم العقلية من المفاهيم المركزية في مختلف العلوم الاجتماعية والآداب والإنسانية، ولاسيما هذه التي تفرض نفسها في مختلف أنماط التفكير والنشاطات المعرفية، ويتجلى هذا في تواتر استخدام هذا المفهوم بصورة ملحوظة في مختلف الحقول المعرفية ولاسيما الإنسانية منها. ويضاف إلى ذلك كله أن هذا المفهوم شائع الاستخدام في لغة العامة من الناس في **مختلف الثقافات الإنسانية، وهذا من شأنه أيضا أن يضاعف من تضاريس الإشكالية المعرفية التي يطرحها هذا المفهوم.**

---

(١) Regardez: Herve Martin, Mentalités médiéval XI-XV, Nouvelles Clio. P.U.F., Paris, 1996,

ويلاحظ في هذا السياق أن مفهوم العقلية ما زال يعاني من التشويش والغموض في الثقافات الغربية المعاصرة، رغم المحاولات العلمية الجادة التي تواترت وتتابعت في سبيل تحريره من شروط الغموض التي تحيط به، سعيا إلى بناء هويته الخاصة، وترسيم حدوده مع مختلف المفاهيم التي تزاحمه وتتداخل معه بشبكة كبيرة من الإيماءات والدلالات والوظائف. وإذا كانت مسألة تحديد الهوية العلمية لمفهوم العقلية قد قطعت أشواطا في الثقافة الغربية، فإن هذا المفهوم ما زال يعاني غموضا أكبر بكثير في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك على الرغم من الاستخدامات الكبيرة والتوظيفات المتواترة له في مختلف الأدبيات الاجتماعية والفكرية. وفي هذه النقطة العقدية يأخذ البحث في قضية العقلية أهمية متنامية تقتضيها متطلبات التنمية الفكرية لمختلف جوانب الحياة الفكرية في الثقافة العربية.

واستجابة لأهمية بناء تصور واضح ومحدد لمفهوم العقلية بدأنا في هذا السياق جهودا علمية منظمة لتبديد الغموض الذي يحاصر هذا المفهوم. ويمثل عملنا في هذا الخصوص خلاصة جهود كبيرة كرست لتقديم إجابة ممنهجة وعلمية عن نسق من الأسئلة العلمية التي يمكنها أن تحدد هوية مفهوم العقلية وتضاريسه وحدوده وهي:

ما حدود مفهوم العقلية وما أبعاده الفكرية ؟

ما أوجه التداخل التي يعاني منها مفهوم العقلية مع بعض المفاهيم المتاخمة مثل: الأيديولوجيا، والهوية، والشخصية، والعقل، والفلسفة ؟

ما العناصر والمكونات الأساسية التي ينطوي عليها هذا المفهوم؟

تعريف العقلية:

تتنوع دلالات مفهوم العقلية على إيقاع التنوع في التوظيفات المختلفة له عند المفكرين والباحثين والدارسين من مختلف الاتجاهات والمدارس الفكرية. وقد بذلت جهود انتروبولوجية وسوسيولوجية حثيثة من أجل تصفية هذا التنوع والاختلاف في توظيفات هذا المفهوم في اتجاه بناء هويته الخاصة وبلورة عناصر وحدته.

يشير **مفهوم** العقلية Mentalite إلى تكوينات معقدة واعية وغير واعية، شعورية وغير شعورية، حاكمة للسلوك الإنساني، إنها نظام معقد من المشاعر والأفكار والتصورات والقيم التي تجعلنا نتصرف على نحو ما، وننظر إلى الكون برؤية خاصة، ونقف من أشياء العالم موقفا محددا يفرضه هذا النظام بمؤثراته المختلفة. فالعقلية هي النظام الأكثر غموضا في تكوين الإنسان والأكثر أهمية وخطورة في حياته، وفي هذا الغامض تتحرك أكثر عناصر الوجود الإنساني وتتفاعل لتقدم للإنسان أكثر صيغه الإنسانية تكاملا. وبعبارة أفضل يمكن القول بأن **العقلية تشكل الروح الخفية والغامضة التي تشكل الطاقة الأساسية للحركة والوجود** الإنساني. وهي في النهاية نظام من السلوك والنظرة إلى العالم يتشكل ويتبلور في الأفران الثقافية للمجتمعات الإنسانية.

فهناك قوى غامضة جارفة تتجسد في روح خفية تحدد نظرة البدوي إلى المرأة وتجعله يرتكب ما يسمى بجريمة الشرف عندما تتعرض إحدى نساء القبيلة للضيم، وموقفه من المرأة يفرض نفسه كقدر ومصير لا يستطيع أن يتجاوزه أو أن يتعالى عليه. وهذه الروح نفسها هي التي تدفعه إلى بذل الروح والدم في سبيل الدفاع عن قبيلته وكرامته. هذه الروح الخفية هي التي تدفع إنسان الحضارات البدائية إلى تقديس أرواح الآباء والأجداد. وهذه الروح هي التي تدفع أبناء الحضارة الإنسانية المعاصرة إلى تأمل الوجود على أسس عقلانية ومادية. إنها العقلية التي تتباين بتباين الأجيال وتباين الثقافات والحضارات والطبقات في المجتمعات الإنسانية.

لقد شهد مفهوم العقلية ولادته العلمية في مطلع القرن العشرين على يد الأنتروبولوجي المعروف ليفي برول Levy – Bruhl Lucien (١٨٥٧-١٩٣٩) ولاسيما في كتابه:" الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا عام 1910. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures[1]. ومن ثم في كتابه "العقلية البدائية" عام ١٩٢٢ La mentalité primitive[2].

---

(١) Levy Brhul. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris. 1910.

(٢) Levy Brhul, La mentalité primitive, C.E.P.L., Paris. 1976.

ويعود الأصل المعجمي لكلمة العقلية Mentalité إلى الأصل اللاتينيmens وmentis وهي تعني نفس أو روح Esprit والعقلية بالمعنى الاشتقاقي هي خاصة ما هو عقلي(١). وفي اللغة الجارية تعني كلمة عقلية حالة نفسية تتكامل عفويا مع منظومة قيم أخلاقية تظهر في نسق السلوك. من هذا المنطلق فإن العقلية بوصفها حالة روحية نفسية يمكنها أن تحدد هوية الجماعات والأفراد الذين يعرفون بطريقة تفكيرهم ويتمايزون بأنماط سلوكهم. إنها الخلفية الثقافية التي نستند إليها في إصدار أحكامنا والمنطلق الذي نعتمده في طريقة النظر إلى الأشياء واتخاذ المواقف من عناصر الوجود.

يعرف معجم "لالاند" العقلية بأنها" مجمل الاستعدادات العقلية وعادات التفكير والاعتقادات الأساسية لفرد ما" (2). ومفهوم العقلية كما يبين "لالاند" هو مصطلح يستخدمه بعض الكتاب للإشارة إلى الوقائع أو الحالات الداخلية للفرد. ويجد تعريف لالاند صداه في معجم العلوم الاجتماعية لمادلين كراوتس Madeleine Grawitz الذي يعرف العقلية بأنها" طريقة الحكم والسلوك الخاصة بفرد أو جماعة

---

(١) J.Copin, Genèse de l'histoire des mentalités, Sciences Humaines, N4, Juin - Juillet, 1989- pp 12- 16.

(٢) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت، ١٩٩٦، ص٧٨٦.

ما، وهي وظيفة نفسية تمثل منظومة من الاتجاهات والمسالك" [1].

وجاء في موسوعة لاروس للفرنسية بأن العقلية "منظومة من العادات والمواقف الفكرية والعقائد والسلوك الذي يميز جماعة ما، وهي طريقة في السلوك والتفكير" [2].

وقد أوردت الموسوعة الفرنسية Universalise أن مفهوم العقلية يشتمل بالضرورة على المجال الانفعالي، ولاسيما المشاعر والعواطف والأحاسيس، وذلك بالدرجة نفسها التي يشتمل فيها على السجل العقلي الخالص. فكل مجتمع، ومن أجل استمراره، يبني منظومة من التصورات عن الطبيعة والحياة والعلاقات بين الإنسان والآلهة. وبالتالي فإن ما ينسجه الإنسان من تصورات يضرب جذوره في أعماق الوجدان الفردي والجمعي ويأخذ صورة العقلية أو الذهنية [3].

ويميز قاموس لاروس (Larousse 1996) بين معنيين لمفهوم العقلية، أولاهما: **أن العقلية منظومة العادات العقلية والعقائد والسلوكيات التي تعرف بها جماعة أو فرد**. وآخرهما أن العقلية هي أساليب التصرف والسلوك والتفكير عند شخص أو جماعة. ويؤكد

---

(١) Madeleine Grawitz, Lexiques des sciences sociales, Dalloz. Paris, 1983.

(٢) Larousse, grand Larousse encyclopédique, 11 vol, Paris, 1960-1968.

(٣) Encyclopedia universalis, Paris, 1995.

معجم Hachclle **بأن العقلية هي طريقة التفكير وتصور الحقيقة ويشتمل منظومة العادات والعقائد الخاصة المشتركة للجماعة.**

وفي اللغة العربية نجد بعض المحاولات النادرة التي تتطرق إلى تعريف العقلية حيث نجد في هذا الخصوص كتاب إسحق خوري تحت عنوان "الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام" وهو في هذا السياق يعرف العقلية بأنها "**الحس اللاشعوري الذي يثير الإنسان للتحرك والعمل بشكل عفوي**"(١).

ويمكننا أن نقع على بعض التلميحات الشاردة لمفهوم العقلية، في غير ما سياق، في ثنايا المقولات الفكرية لبعض المفكرين العرب. فعلى سبيل المثال يعرف تركي الحمد العقلية من مدخل الذهنية حيث يقول" إن الذهن تركيب معقد من مفاهيم ومصطلحات ورموز تدخل في علاقة داخلية بنيوية مع بعضها البعض لتشكل المنظار الذي من خلاله ينظر الإنسان إلى محيطه (الكون والمجتمع) ويتشكل بذلك وعيه الذي يحدد سلوكه المباشر(٢). ويتعرض نصر حامد أبو زيد لمفهوم العقلية عبر مفهوم التصور الذهني ويعرفه بأنه" **خليط من**

---

(١) فؤاد إسحق، الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣بص ٨.

(٢) تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص٢١٣.

المشاعر والأحاسيس والتجارب والمفاهيم التي تختلف من شخص إلى شخص ومن بيئة إلى أخرى [١].

ويعرف إبراهيم بدران العقلية وهو أحد أبرز المهتمين في قضية العقلية العربية[٢] "بأنها الآلياتMechanisms والسيرورات Processes التي يتم فيها تناول الأحداث والمواقف التاريخية بكل تفاصيلها وشموليتها استنادا إلى القيم والمفاهيم والأعراف والعقائد والعلاقات السائدة في إطار القوى الموضوعية والاقتصادية القائمة بهدف تحديد الموقف الفردي أو الاجتماعي أو إنشاء رد الفعل الآني أو المستقبلي"[3].

ويقدم شوقي جلال تصورا منهجيا لمفهوم العقلية يؤكد فيه على الروح القيمية والاجتماعية للعقلية بقوله :" إن الإنسان في تعامله مع الحياة ينطلق من إطار معرفي قيمي يشكل محيطه العقلي الذي تصدر عنه أفعاله وتتبنى على هديه أفكاره، ويتألف هذا المحيط

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مات الرجل وبدأت محاكمته، أدب ونقد ص١٠١ يناير ١٩٩٤ ص٦٣-٦٨، ص٦٦.

(٢) انظر: إبراهيم بدران و سلوى خماش، دراسة في العقلية العربية دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٤.

(٣) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٧ (ص٢٩١ - ٣٠٦)، ص٢٩٢.

العقلي من مكونات النسق الإيكولوجي الذي يحيط بالإنسان وتراثه الثقافي بسلبياته وإيجابياته وغذائه المعرفي النسقي. ويشكل هذا كله ركيزة إطار حوار الإنسان مع البيئة ونهجه في معالجة الواقع وإيجابية الصلة الجدلية بين الفكر والواقع. ويكون هذا المحيط العقلي مرآة لحياة الإنسان المجتمع في انتصاراته وهزائمه، وكبواته ووثباته. ولهذا يشكل مصدرا رئيسيا لدراسة البنية الذهنية الثقافية للإنسان والمجتمع [1].

وهنا تجدر الإشارة إلى الأهمية الكبيرة للجهود التي يقدمها فؤاد زكريا في كتابه التفكير العلمي حيث يقدم تحليلا بديعا وأصيلا لمفهوم العقلية العلمية بمضامينه الأنتروبولوجية وذلك عبر التمييز بين مفهومي التفكير العام والتفكير العلمي الخالص. يرى فؤاد زكريا أن التفكير العلمي الخالص هو تفكير العلماء في مواجهة القضايا العلمية التي يدرسونها، **أما التفكير العلم فهو الذي يوجه الإنسان في مسار حياته ونظرته إلى الوجود.** وزكريا في هذا السياق يتحدث عن مفهوم العقلية العلمية بالمعنى الأنتروبولوجي الموظف في هذه الدراسة دون أن يأخذ بالتسمية لها بمعنى العقلية: فمفهوم التفكير العام يعادل المفهوم الذي نوظفه في هذه الدراسة وهو العقلية. وهو في هذا

---

(١) شوقي جلال، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/ مارس – إبريل/ يونيو، ١٩٩٨، (صص ١٨٣-٢٢٤) ص١٩٥.

المستوى يستطيع ببراعته الفكرية المعهودة أن يحدد معنى العقلية وأن يرسم ملامحها بطريقة تمكن القارئ العادي من تلقفها وتبنيها.

يقول فؤاد زكريا في وصفه للعقلية" **أنها تلك النوع من التفكير المنظم الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا، وكل** ما يشترط في هذا التفكير أن يكون منظما، وأن يبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعورا واعيا، مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ القائل أن لكل حادث سببا وأن من المستحيل أن يحدث شيء من لا شيء"[1].

ولا يقف زكريا عند حدود تعريف مفهوم العقلية العلمية بل يتعدى ذلك ليرصد ويحلل آليات تشكلها وصيرورات عملها. فالتفكير العلمي هو حصاد صيرورات اجتماعية رهينة بالتطور الشامل الذي يشهده مجتمع من المجتمعات أو حضارة من الحضارات بل هو **حصاد تراكمات تاريخية يسجلها العلماء جزئية بعد أخرى وجيلا بعد جيل في مدار الزمن لكي تتراكم وتأخذ فعلها اللاشعوري في أعماق الوعي الإنساني**. ويقول في هذا الخصوص" الواقع أن العلم، وإن كانت تفاصيله وأساليبه الفنية مجهولة لدى أغلبية البشر، فقد ترك في

---

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢ ص٤.

عقول الناس آثارا لا تمحى، أعني بذلك أساليب معينة في التفكير لم تكن ميسورة للناس قبل ظهور العلم"[1]. "وهذه الآثار الباقية هي العقلية العلمية التي يمكن أن يتصف بها الإنسان العادي حتى لو لم يكن يعرف نظرية علمية وحتى لو لم يكن قد درس مقررا علميا واحدا طوال حياته"[2]. فالتفكير العلمي ليس حشد المعلومات العلمية أو معرفة طرائق البحث في ميدان من ميادين العلم، **وإنما هو طريقة في النظر إلى الأمور تعتمد أساسا على العقل والبرهان المقنع – بالتجربة أو** بالدليل "[3]. ويبدو أن زكريا في عمله هذا يبين بطريقة أدبية رشيقة بأن العقلية **تعني الروح الداخلية التي تحكم حياة الإنسان وتحدد موقفه من الأشياء على نحو تتدامج فيه النبضة العفوية بخفقان اللاشعور.**

ومن أجل أن نستجمع عطاءات التعريفات السابقة في لوحة فكرية تنبض بالوضوح يمكننا استعراض ما يـــورده جاك بول Jacques Paul، في كتابه "الكنيسة والثقافة في الغرب L'église et la culture en Occident" حول مفهوم العقلية، **حيث يبين أن** المؤرخين يدرسون، تحت عنوان العقلية، **مجموعة من الأحكام والمسلمات**

---

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق ص٤.

(٢) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق ص، ٥.

(٣) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق ص، ٦.

المسبقة التي توجه المشاعر والتفكير والسلوك، والتي تسجل حضورها في الأقوال والأفعال، وتأخذ طابعا مشتركا بين مختلف أفراد الجماعة. وتأخذ هذه المسلمات والعادات والعناصر الثقافية الشعورية واللاشعورية نسيجا متكاملا يتميز بالثبات إزاء الحوادث والمفاجآت والمستجدات، وذلك لأنها تتجذّر كمفاهيم أولية ومرجعية. وبالتالي فإن البنى الذهنية هي آخر ما يمكن أن يتعرض للنقد والتشكيك، ولا يكون ذلك إلا عندما يتعرض الوعي لصدمة كبيرة أو أزمة خانقة تؤدي إلى اهتزاز المشاعر والقيم الأولية الدفينة. فالعقلية تتطور بصورة بطيئة متثاقلة جدا عبر الزمن، وتتغير بصورة متدرجة آخذة مداها عبر الأجيال المتلاحقة حتى اللحظة التي تفقد فيها – بصورة مفاجئة أحيانا – كل التماسك الذي تعرف به.

تبين الرؤية النقدية للتعريفات السابقة أن هذه التعريفات تؤكد على الروح الداخلية لحياة الفرد أو الجماعة بما تنطوي عليه هذه الروح من قيم واتجاهات وأفكار تشكلت وتبلورت في الأفران الداخلية للثقافة. ومن الواضح أيضا أن التعريفات التي استعرضناها تؤكد بصورة صريحة أحيانا، وخفية أحيانا أخرى على الجانب اللاشعوري لهذه الروح الداخلية التي تحرك الفرد وتحدد له أنماط حياته وتفكيره وردود فعله. إنها القوة الحيوية النابضة للوجود والعمل.

ولو حاولنا أن نحدد الجوانب الأكثر وضوحا في هذه التعريفات لترتب علينا أن نميز في مفهوم العقلية هذه الجوانب :

- طريقة التفكير التي يعتمدها الفرد في تحليل معطيات الوجود.

- منظومة التصورات والمفاهيم والعقائد التي تشبع بها الفرد وتبلورت في أعماقه بصورة لاشعورية.

- آليات السلوك وأنماط الاستجابات الحياتية التي يعرف بها الفرد أو الجماعة.

- الروح الداخلية التي تحرك الإنسان لاتخاذ موقف من عناصر الكون على نحو كلي.

ويجب علينا أن نميز في هذه المستويات أن كل مستوى ينطوي على جانب شعوري وآخر لاشعوري. وغالبا ما تكون الجوانب اللاشعورية أكثر أهمية من الجوانب الشعورية في بنية العقلية. ويجب علينا أيضا ألا نفصل بين هذه الجوانب المختلفة لمفهوم العقلية وذلك لأنها تتداخل بنيويا في نسق من العلاقات الدينامية بين تصورات الفرد وطريقة تفكيره وطبيعة سلوكه.

ومع أهمية الوضوح الذي قدمناه لتضاريس المفهوم فإن إزالة الغموض الذي ينطوي عليه المفهوم يحتاج إلى تحديد طبيعة العلاقة المتداخلة مع بعض المفاهيم المركزية التي تشاكل هذا المفهوم وتتداخل معه.

حدود المفهوم وتخومه:

يستحضر مفهوم العقلية، كما وضحنا سابقا، مجموعة من التصورات والأفكار والاتجاهات والسلوكيات التي يُعْرَفُ بها فرد أو جماعة أو مجتمع محدد. ومن حيث المبدأ يمكن القول أن هذا المفهوم يتداخل مع عدد من المفاهيم المجاورة له في بعض المجالات الفكرية الأخرى. فعلى سبيل المثال جرت العادة في الأنتروبولوجيا الأنكلوساكسونيه، ولاسيما في المدرسة الثقافية التي يمثلها كل من مارغريت ميد M.Meadورالف لنتون Ralph Linton وكرادنيير Kardiner، على توظيف مفهوم الشخصية الأساسية Personnalité de Base. الذي يقابل إلى حد كبير مفهوم العقلية. فمفهوم الشخصية الأساسية يتحدد بوصفة ثقافية مستبطنة خاصة بجماعة معينة أو مجتمع محدد [1].

أما ماكس فيبر (Max Weber ١٨٦٤- ١٩٢٠) في كتابه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية « L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme»، فإنــه يسعى إلى تحديــد النمـــوذج المثالي "Type Idéal" للعقلية الرأسمالية، حيث يجري مقارنات منهجية منظمة في طبيعة التفكير وآلياته وتشبعاته بين مختلف أنماط التفكير

---

(١) Linton R. Le fondement culturel de la personnalité, Tra.Alyotard, DUMOND, Paris, 1959.

التقليدي والتفكير الرأسمالي الجديد مشددا على أهمية العقلية التي تحكم من خلال موقف الإنسان من الوجود والحياة والكون [1].

تجري العادة في علم النفس على استخدام مفاهيم مثل الاتجاهات الذهنية والشخصية الأساسية كمفاهيم مكافئة لمفهوم العقلية ويمكن هنا أن نستحضر عنوان كتاب ستوتزل (J.ean Stoetzel ١٩١٠-١٩٨٧) قيم الزمن الحاضر "Les valeurs des temps présents".

وفي هذا السياق يشار بالبنان إلى أعمال إليكس ميكشللي Alex Mucchielli الذي يقترح اتجاهات متعددة في مجال العلوم الإنسانية حول مفهوم العقلية. إذ يعتقد أن مفهوم العقلية يلعب دورا هاما في داخل البنية الاجتماعية. ويحاول أن يقارب بين مفهومي الأيديولوجيا والعقلية وأن يفصل بينهما وهو في هذا السياق يعتقد أن مفهومي العقلية والأيديولوجيا يقدمان إطارا لتفسير الواقع ويؤثران في السلوك وفي تشكيل الهوية الثقافية لمجتمع ما[2]. ويمكن الإشارة إلى عدد من المحاولات العلمية التي كرست لدراسة تكوّن العقليات وتشكلها في وسط المتغيرات الاجتماعية، وهذه المحاولات لا تأخذ سياقا متكاملا

---

(١) Weber Max, L'étique protestante et l'esprit du capitalisme, Trd.de l'ALL, Presses-Poket, Coll.Agora, Paris, 1985.

(٢) Mucchielli. A., Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1984.

حيث تتناوبها محاولات تجري في فروع إنسانية مختلفة مثل علم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع وغيرها[1].

يقتضي تعريف مفهوم العقلية كأي مفهوم آخر تحديد مدارات تداخله مع المفاهيم المجانسة له. وهذا يعني تحديد أبعاد وتخوم المفهوم التي تفصله عن مجموعة من المفاهيم المجاورة. ومن المفاهيم الأساسية التي يجب الخوض فيها وفي مساراتها يمكن الإشارة إلى مفهوم العقل والثقافة والهوية والعقيدة والأيديولوجيا والشخصية.

بين العقل والعقلية:

يشكل الفصل بين مفهومي العقل والعقلية مطلبا منهجيا ومعرفيا يقتضيه التوظيف المتداخل للمفهومين في غالب الأحيان، حيث تضيع الحدود الفاصلة بين مفهومي العقل والعقلية عند كثير من المثقفين والباحثين، إذ غالبا ما يوظف أحدهما في مكان الآخر. ومن أجل التمييز بين المفهومين يمكن الاستناد إلى منظومة من المعايير التي يمكنها أن تفصل بصورة واضحة بين المفهومين.

جاء في المعجم الوسيط في تعريف العقل" بأنه ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، والعقل ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب

---

(١) S. Betremieux, Les mentalités populaires, Sciences humaines, N4, Juin - Juillet, 1989. P20.

التصورات والتصديقات وما به يتميز الحسن من القبيح والخير من الشر، والحق من الباطل ". وجاء في لسان العرب عن العقل" العقل: الحجر والنهي، ضد الحمق والجمع عقول، العاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلْتَ البعير إذا جمعت قوائمه" وقيل" العاقل من يحبس نفسه ويردها عن هواها (...) وأخذ من قولهم قد اعتُقِل لسانه إذا حبس ومنع عن الكلام، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه"[1].

فالعقل في الاصطلاح العربي مشتق من الفعل الثلاثي عقل، ويقال "عقل البعير" مثلا، إذا جمع قوائمها. هكذا سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك. ومن هذا يتضح أن العقل في الصيغة المعجمية العربية يحمل معنى معياريا أخلاقيا باعتباره وازعا أخلاقيا.

وتضمنت في الموسوعة الفلسفية العربية تعريفا للعقل قوامه:" العقل في اللغة العربية هو الربط والحجر والنهي منعا للشرود والتسيب، فهو يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع.

وهناك مرادفات عديدة لمفهوم العقل في الأصل الاشتقاقي للغات الغربية وتكاد كلها تعطي لمفهوم العقل بعدا إبستيميا محضا فالكلمة

---

(١) أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، غ ت.

اليونانية لوغوس Logos تحمل من بين معانيها العلاقة الرياضية، والكلمة اللاتينية Ratio تعني التفكير والحساب، أما الكلمة Raison بالفرنسية تعني النسبة الرياضية بين عددين وتعني ملكة التفكير. وهذه الكلمات تدل في آن واحد على العقل والعلم والقانون والنظام ولاسيما العد والحساب والفهم" (١).

ويميز لالاند Lalande بين معنيين للعقل: العقل المكوِّن (بكسر الواو) والعقل المكوَّن (بفتح الولو). أما الأول فالمقصود به الفكر الذاتي أو النشاط الذهني الذي يقوم به كل مفكر؛ وأما الثاني فهو مجموع المعارف السائدة في عصر من العصور.

لقد سبق أيضا للفلاسفة العرب أن ميزوا يميزون بين العقل الموهوب والعقل المكتسب أو بتعبير آخر، بين العقل بالقوة والعقل بالفعل. فالأول يفيد الاستعداد الفطري لتحصيل المعرفة والثاني يفيد المعرفة المكتسبة.

يعرف ابن رشد العقل بأنه" إدراك الموجودات بأسبابها "(٢) أما ديكارت فيعرفه بأنه الحس السليم أو الصواب Le bon sens وهذا

---

(١) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص٥٩٦.

(٢) جمال الدين الخضور، مأساة العقل العربي: دراسة في البناء الأنتروبولوجي الثقافي المعرفي العربي المعاصر، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥، ص١٣٤.

يعني أن العقل يمثل موقفا إنسانيا مستقلا عن الاعتقادات والأساطير وعن النظرات الصوفية [1].

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى تعريف محمد عابد الجابري إذ يعرف العقل العربي بأنه" جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كنظام معرفي "[2]. والعقل، كما يذهب وجيه قانصو "ليس مجرد عملية تسعى إلى كشف الواقع ومطابقة المعرفة به، أي **ليس مجرد تصور يماثل الواقع ويدّعي الإحاطة به،" فهذا الادّعاء هو من أكبر أساطير العالم الحديث وضلالاته.** فالعقل هو صناعة وتركيب لكل المعطيات التي تتوافر للإنسان من أجل خلق عالم يسهل العيش فيه ويتكيف مع مستجداته وتتأمن السعادة به عبر إمكانياته. بهذا المعنى يكون حضور العقل في الأسطورة والغيب والسحر أكثر منه في العلم والفيزياء. لأن تنظيم العالم الغامض والمجهول والمخيف أصعب واعقد من تنظيم العالم المكشوف والمفهوم. والتكيف في عالم تكون فيه فرص النجاة ضئيلة يتطلب طاقة مضاعفة"[3].

---

(١) رجاة العتيري، في طبيعة العقل، سحر للنشر، ط١، تونس، ١٩٩٩، ص٥.

(٢) جمال الدين الخضور، مأساة العقل العربي: مرجع سابق، ص١٣٤.

(٣) وجيه قانصو، عولمة الحضارات وحضارة العولمة، المنطلق الجديد، العدد الثالث، صيف/خريف ٢٠٠١، صص ٧٧-١٠٢، ص٨٣.

ويلاحظ في هذا السياق: أن العقل أكثر من الحس السليم عند ديكارت وأكثر من عملية إدراك الموجودات بأسبابها عند ابن رشد ففي العقل كما يلمح تعريف وجيه قانصو أبعاد لا شعورية وأبعاد تتجاوز حدود الوظيفة التي يؤديها العقل بوصفها أداة تحليل وبناء للحقيقة. وهذا التحليل قد يأخذنا خطوة وأكثر نحو المقاربة بين مفهوم العقل والعقلية.

ولكن غالبا ما يعرف العقل عبر تعارضه مع مفهوم الانفعال والهوى والعاطفة. وهذا يعني أن العقل يأخذ، بصورة عامة، حالة متكاملة من الوعي الذي يقوم على أساس التحليل والتركيب والتأمل والنقد المنهجي. فالعقل يناهض تأثير العاطفة والهوى والعادة والتقليد، ويعتمد مبدأ الرؤية الموضوعية للوجود، أي النظر إلى الواقع دون إضافات ذاتية عليه وبعيدا عن الميول والعواطف. وبعبارة أخرى النظر إلى الظواهر كما هي وكما تتبدى في مرآة الوعي الناقد. وإذا كانت العقلية تتمثل في "الحس اللاشعوري الذي يثير الإنسان للتحرك والعمل بشكل عفوي، فإنها تختلف عن مفهوم العقل، إذ أن العقل ينشأ بالمعرفة ويتحكم بالأمور عن طريق التحليل والتعليل والبرهان"[1]. فالعقل وعلى خلاف العقلية يقوم على البرهان فالشيء إذا قيل في

---

(١) فؤاد اسحق الخوري، الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص٨.

مجال العقل يطلب البرهان ويكون البرهان عادة رد النتيجة إلى المقدمة التي ولدت عنها[1]. أما العقلية كما فهي هذا الحس العميق الذي ينطلق من دفائن الوعي وينبثق من غياهب اللاشعور فيملي علينا موقفا عفويا من عناصر الوجود دون كثير محاكمة وبرهان.

وبالاستناد إلى تعريف مفهوم العقل يبدو لنا أن العقلية ليست عقلا خالصا بل هي تركيب سيكولوجي متبلور يجمع بين معطيات العقل ومعطيات المعتقدات والميول والعواطف التي تشكلت في نسق التفاعل بين الكائن والوسط الذي يعيش فيه. وهذا يعني أن العقلية عقل يمتزج بمعطيات العاطفة والمعتقد، إنها مزيج سيكولوجي معقد من الشعور واللاشعور إنها عقل باطن وظاهر إنها مركب من معطيات اللاشعور والمعتقدات والقيم والميول التي تضرب وجودها في عمق الشخصية الإنسانية. وينبني على هذه الرؤية أن العقل يقوم على مماحكات نقدية موضوعية بينما العقلية هي حالة عقلية عاطفية عقائدية في آن واحد. وسلوك الإنسان غالبا ما يجري على مبدأ العقلية وليس على مبدأ الفعل العقلي الصرف [2].

---

(١) صلاح منصورة،العقل العربي والثقافة العربية، المستقبل العربي، عدد ١١٤، آب / أغسطس ١٩٨٨ صص١٢١-١٣٥. ص١٢٣.

(٢) انظر: رجاة العتيري، في طبيعة العقل، دار سحر، تونس، ١٩٩٩.

العقلية رؤية للكون ونظام للتفسير:

يتدخل نظام المرجعيات الغامضة، الذي يشكل عقلية ما، بوصفه شبكة من الرموز والشيفرات والمعلومات، لتفسير الأشياء والظواهر والأحداث وفقا لمنظومة الأحكام المسبقة التي تم اكتسابها. وبالتالي فإن نظام العقائد الذي يشكل عقلية الأفراد يتحرك كطاقة واحدة من الأحكام المسبقة والعقائد والمفاهيم التي بلغت درجة عالية من التبلور والاستقرار.

فشبكة التحليل التي تعتمدها العقلية يمكنها أن تعيد بناء المعلومات وفقا للاتجاه الذي يعبر عن نظام هذه العقلية وما ينتظر منها (من الشرير: هو شرير وعدواني مهما فعل وأبدى من سلوك آخر). تتجسد مظاهر تفسير المعلومات في الاختبارات الاسقاطية فعندما يتم عرض صورة ما على أفراد ما فإن تفسير هذه الصورة سيتم بالاستناد إلى عناصر العقلية التي توجد في أصل عملية التفسير والتحليل. فمشهد البحر يوحي بالعطاء عند سكان السواحل أو صيادي الأسماك، ولكنه قد يرمز إلى الخطر عند أهل البادية أو سكان الصحراء. ومشهد شجرة قد يوحي بالربح لتاجر الخشب بينا يوحي بالجمال لأديب أو شاعر. وهذا يعني تدخل الذهنية أو النظام المرجعي للأفراد في عملية تفسير الأشياء وإدراك وظائفها.

إن العقلية بوصفها نظاما من المبادئ تتشكل تحت تأثير منظومة من المسلمات والبديهيات التي توجد في أصل تفسير جميع مظاهر

ياة. وهذا يعني أن العقلية تنطوي في ذاتها على رؤية للكون، على نظام عقلاني يأخذ طابعا أيديولوجيا، وتمتلك في ذاتها أيضا لى تفسير للحقيقة والواقع، وهي في هذا السياق تلبي حاجات صحابها فيما يتعلق بالفهم والمعرفة.

فعندما تشهد الساحة الاجتماعية حدثا سياسيا أو اجتماعيا فإن لأفراد يفسرون هذه الأحداث بطريقة تتباين بتباين العقليات والذهنيات. فعندما يرى أصحاب الملكية في حدث ما اعتداء على الحرية فإن النقابات ترى في ذلك تطورا في حقوق العمال. وبفضل العقلية وبفضل التفسير الذي يمكن أن تقدمه يمكن تحليل جميع الظواهر ودراستها. فالفرد يمتلك شبكة من المعلومات التي تتيح أن يقرأ التاريخ بما يناسبه.

فالعقلية بوصفها نظاما قبل منطقيا وغامضا تؤثر بصورة مستمرة في عملية المحاكمة العقلية والفعل عند الفرد. وفي هذا الخصوص فإن الخطاب الموجه إلى الآخر يبدو كجهد لتبرير الأحكام التي تصدر عن العقلية وعقلنتها. وهذا يعني عملية بناء عقلي وعقلاني واجتماعي للأفكار التي تنبع من العقلية وذلك من أجل قبولها من قبل الآخرين. ومن الواضح أن عملية قبول الأفكار تكون سهلة بالنسبة إلى هؤلاء الذين ينتمون إلى نفس العقلية التي تنتم إليها. وعلى خلاف ذلك يمكننا أن نغلب الآخرين بمحاكمتنا ولا

لايمكننا إقناعهم، وذلك لأن الآخر هنا لا ينتمي إلى نفس الرؤية التي نمتلكها عن الكون وذلك في المستوى المنطقي السيكولوجي.

وهناك تجارب مشهورة في هذا السياق حول طبيعة إدراك الصور لجماعات عرقية. حيث عرضت مجموعة من الصور التي تمثل يهودا وغير يهودا على مجموعة من المعادين السامية وهنا تم الوصول إلى عدد من النتائج:

- لقد تم التعرف على اليهود بفضل مجموعة من السمات المورفولوجية التي يقال عن خصائصها مثل (الأنف - العيون) ولاسيما هذه التي ظهرت على بارزة أو فاتنة.

- استطاع أفراد العينة التمييز بين المجموعات غير اليهودية ولكنهم نظروا إلى اليهود بوصفهم وحدة واحدة لا تمايز بينهما.

فشبكة الترميز تصطفي عناصر دالة وهي عناصر تحتوي بذاتها على إشارات ومحرضات أكثر من عادية فالعقلية تؤدي وظيفتها فعليا كأيديولوجيا تفصل الكون إلى جانبين أحدهما حسن والآخر قبيح.

وفي هذا المستوى يمكن القول أن العقلية تمارس دورا وظيفيا في عملية تفسير مظاهر الكون وتحليل تجلياته. وهي في هذا المستوى تشترك مع العقل في عملية التحليل. ولكل منهما، العقل والعقلية شبكة من الرموز والفعاليات الذهنية التي تتميز بدرجة عالية من التجريد في حال الفعل العقلي وإلى درجة عالية من القيم والعقائد في حالة العقلية.

ويمكننا في هذا السياق أيضا أن نميز بين عقليات مختلفة في نمط التفكير ومنهجياته ويتبدى هذا الاختلاف في داخل الأنظمة الفكرية والمذاهب الفلسفية والمناهج العلمية عبر تنوع العصور والمدارس والحركات الفكرية.

جدل العلاقة بين العقلية والثقافة :

"يؤكد عالم الأنتروبولوجيا الفرنسي لوي ديمون Louis Dumont في دراسته عن الهند أن" ثمة بنية من الأفكار داخل عقول الهنود التي تجعلهم يعملون على النحو الذي نراهم فيه"[1]. وهنا يتبدى أن هذه البنية الداخلية من الأفكار تمثل ما يمكن أن نسميه العقلية وهذا يعني أن العقلية تفرض نوعا من السلوك يتواءم مع المضامين الأساسية لهذه العقلية.

يتحدد مفهوم الثقافة في الفلسفة الكانطية " بأنها مجموعة من الغايات الكبرى التي يمكن للإنسان تحقيقها بصورة حرة وتلقائية، انطلاقا من طبيعته العقلانية، وبهذا تكون الثقافة في نظر كانط أعلى ما يمكن للطبيعة أن ترقى إليه" [2]. فالسلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما[٣]. فالفرد في أي مجتمع

---

(١) Louis Dumont, Civilisation indienne et nous, P.U.F, Paris, 1975.

(٢) E. Kant, critique de la raison pratique trad. J.Giblin . Paris, 1965.

(٣) تركي الحمد: الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص٥٥.

مغمور بتراث ثقافي يتجاوزه وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها. وهو من خلال هذا التراث يدرك العالم ويحكم عليه [١].

وفي هذا الصدد يحضرنا المبدأ الفرنسي الذي يقول" Je fais comme je pense" أي أنني اسلك وفقا لما اعتقد. وهذا يعني أيضا أن السلوك يجري وفقا لمبدأ الاعتقاد والمضامين الفكرية التي يشتمل عليها النظام الذهني الذي يوجه حياة الفرد وسلوكه.

وإذا كان السلوك يتحدد على منوال العقلية بما تنطوي عليه من قيم وعقائد وصور فإن أنماط السلوك السائدة في الجماعة والبيئة الخارجية تشكل منطق العقلية وذلك وفقا لجدلية تأثير تتصف بالاستمرار والديمومة. فالبيئة الخارجية تمطرنا بالمنبهات وبموجات من الصور والضوء التي تقرع حواسنا، وما أن نستوعب هذه الإشارات حتى نحولها من خلال عمليات لا تزال سرا غامضا إلى رموز للحقيقة، إلى انطباعات وصور[2]. وهذه الانطباعات والصور تشكل المدّ الحيوي الذي يمدّ العقلية بنسغ وجودها.

---

(١) عبد الله عبد الدايم: التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان /إبريل، ١٩٩٨، (صص ٦٤-٨٦)، ص٨٠.

(٢) ألفين توفلر، صدمة المستقبل، المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، نهضة مصر، ١٩٩٠، ص١٦٩.

وفي هذا المدى يؤكد جاك لاكان Lacan Jacques (١٩٠١-١٩٨١) على أهمية المناخ اللغوي في عملية التشكل الذهني والعقلي عند الإنسان. كما يؤكد لاكان في هذا السياق على أهمية الفعاليات الخفية الصامتة في بناء عقلية الفرد ولاسيما عندما يكتشف الطفل عالم الرموز والإشارات. وهذا التشكل الذهني يؤكد بأن الإنسان يتشكل ذهنيا وأيديولوجيا تحت تأثير التبعية الفيزيولوجية حيث يتمثل الفرد المعايير العائلية والاجتماعية تحت ضغط هذه التبعية البيولوجية في مختلف تجلياتها [1].

يرى دوركهايم (١٨٥٨--١٩١٧) في هذا الصدد أن أفكارنا عن العالم مستمدة من علاقاتنا الاجتماعية، وهو يرى في مؤلفه التصنيف البدائي" أن تصنيف الناس يعيد تصنيف الأشياء "وبالتالي فإن العلاقات الاجتماعية تولد أنماطا لإدراك العالم[2]. وهذه الفكرة نجدها واضحة وجلية في الفكر الماركسي الذي يحدد أولوية البنى التحتية في إنتاج المفاهيم والصور وذلك على مبدأ أن مستوى تطور القوى المنتجة يحدد علاقات الإنتاج التي تتبلور في قيم ومفاهيم وقوانين وصور.

---

(١) انظر: علي وطفة، البنية اللاشعورية للغة عند جاك لاكان، مجلة الموقف الأدبي، عدد ٣٠٣ تموز عام ١٩٩٦.

(٢) ميشال تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، عدد٢٢٣، الكويت، ١٩٩٧، ص١٢٣.

تولّد كل عقلية، بوصفها نظاما من المبادئ، نسقا من السلوكيات النموذجية، وفي مضمون هذه السلوكيات النموذجية نجد فعاليات مثل الشراء وطرق الاستهلاك، واستخدام الأشياء وهذا ما يمكن أن يطلق عليه نمط الحياة أو أسلوب الحياة، وأسلوب الحياة يكون في هذا المجال نتاجا لعقلية محددة.

ومن أجل الكشف عن أفق العلاقة بين السلوك والعقلية يمكن لنا تطوير هذه العلاقة في هذا النسق المجسد لنماذج سلوكية في دائرة الحياة المعيشة. يعتقد التكنوقراطيون على سبيل المثال بالأهمية المطلقة للعلم، ويؤمنون بالتقدم الذي يتم من خلال الجهد والمعرفة العلمية، ويستهلكون أقصى حد ممكن من الدوريات والمجلات العلمية، وهم شغوفون بقراءة الملاحظات والمقولات حول الاختراعات التكنولوجية، ويرغبون في أن يحاط أحدهم بالاختصاصين في مختلف المجالات، ومولعون بتقديم رؤى تكاملية لمعطيات هذه المجالات، ويرفضون كل ما لا يصب في دائرة الجد والجدية (الجدة العلمية)، وهم حساسون جدا في مستوى المشاعر والعواطف، إذ يبحثون عن المنتجات ذات المستويات العليا التي تنطوي على قيمة تكنولوجية عليا، ولهم حساسية كبيرة فيما يتعلق بالجدة التكنولوجية، ويوجد لديهم ميل كبير إلى الإحصاء والاختيارات المقارنة والنظريات العامة التقنية والسوسيولوجية.

وحياتهم العائلية منظمة ومنسقة على نمط حياتهم المهنية التي تأخذ طابع النموذج. ومشترياتهم غالبا تعبر وبصورة مباشرة عن نجاحاتهم وقدرتهم العالية على تنظيم صعودهم الاجتماعي [1]. وفي هذا المثال صورة واضحة لما ينطوي عليه سلوك فئة اجتماعية تعرف بنمط ذهني أو عقلي محدد.

ومن المناسب في هذا المقام أن نورد نموذجا آخر لعقلية أخرى، لطالما أشار إليه الباحثون في مجال علم الاجتماع وعلم النفس، وهذا النموذج هو عقلية الحَذِر وسلوك الحَذَر أي عقلية الشك وسلوك الشكاك، أو عقلية الريبة وسلوك المرتاب.

تتبع عقلية الارتياب والحذَر من اعتقاد قوامه أن الآخر يخدع ولا يمكن الثقة به ولا يجب أبدا أن نثق بالآخر مهما يكن، فعلى سبيل المثال إذا شاء الرجل الحذِر أن يرسل أحدا من معاونيه إلى السوق من أجل شراء بعض الحاجيات فإنه يلاحقه بشخص آخر يطلب منه أن يعطيه فكرة دقيقة عن كلفة الحاجات التي اشتراها الشخص الأول. وهذا الشخص عندما يحمل بعض النقود وهو في رحلة ما فإنه يقوم بإجراء حساباته على فترات قصيرة، وذلك ليتأكد من دقة حساباته، وهو عندما يريد أن يضاجع زوجته يسألها إذا كانت الخزنة

---

(١) Alex Mucchiellie, Les mentalités: compréhension et analyses, Les Editions E.S.F Paris, 1984,P10.

أغلقت جيدا، وهذا يعني عليه أن يتأكد بأن الأشياء جميعا في حالة من الأمن والاستقرار، ومع ذلك فإن القلق يأخذه به ويدفعه إلى أن ينهض من فراشه ويذهب بقميصه الداخلي وقدميه الحافيين ليزور جميع الأماكن والزوايا التي توجد في منزله، ومن ثم فهو يجد صعوبة كبيرة في العودة إلى النوم بعد هذا البحث والإجراءات. وهو عندما يريد الحصول على استحقاقاته من الآخرين فإنه يصطحب معه وثائق وشهادات قطعية، وذلك لكي يقطع على دائنية إمكانية إنكار أي شيء من ديونهم. وعندما يجرب أحد ما أن يقترض منه مالا أو شيئا آخر فهو يرفض أن يفعل ذلك غالبا، وإذا حدث أن وافق على ذلك فهو يحسب هذه الأشياء بدقة ولا يتردد في أن يتابع هذا مدينه وأن يرسل له في أقرب وقت ممكن في أن يعيد له مستحقاته أو دينه.

في هذه العودة النموذجية نحو مستوى معين من الفعاليات السلوكية الملاحظة، وهذه السلوكيات تعود وبشكل واضح إلى اتجاه واحد هو الريبة والشك والحذر، وهو اتجاه يحمل صاحبه على الشك والارتياب في جميع المحيطين به وهذا السلوك والاتجاه يكشف عن رؤية هذا الشخص للعالم، عالم يفيض بالمخاطر وإمكانيات الوقوع في الخطأ. وهذا يعني في النهاية أن عقلية الارتياب تنطلق من مبدأ واحد هو: يجب الحذر [1].

---

(١) Alex Mucchiellie, Les mentalités Ibid. P9.

وفي هذا المقام يمكن القول أن العقلية تحدد نمط السلوك، فعلى سبيل المثال، عندما يريد أفراد قبيلة بدائية ما تجنب وباء مثل التيفوئيد فإنهم ينظمون حملة صيد ضد السحرة والساحرات. وهم عندما يفعلون ذلك فإنهم يؤدون فعلا ما يبدو لهم منطقيا بحكم المعايير الثقافية التي يعيشون فيها حيث يعتقد بأن الساحرات تتحمل مسؤولية انتشار للوباء المذكور في القبيلة[1]. وهذا يعني أن العقلية التي يتميز بها أفراد هذه القبيلة فرضت عليهم نوعا من السلوك الذي يتجنبون فيه انتشار الوباء.

وفي هذا الخصوص يرى بوتول G.Beuthoul أن العقلية مركب نفسي يمكنه أن يؤسس لعملية التمييز بين المجتمعات، والسمات النفسية والعاطفية في هذا المركب تتميز بالثبات وتشكل منطلقا لعملية إصدار الأحكام وبناء التصورات والعقائد التي تشكل العمق الذي ينتمي إليه أفراد الجماعة. وهذه التصورات والعقائد تحدد أنماط السلوك والتفكير عند الأفراد في الجماعة المعينة، فالعقلية هي نظام من المرجعيات والمبادئ وقواعد السلوك النموذجي لمختلف أعضاء الجماعة[2].

وفي النهاية يمكن القول أن الثقافة ذاتها بمعناها الأوسع هي رؤية للعالم والكون، وهي أيضا وفي الوقت نفسه منظومات من السلوكيات

---

(١) R.Linton, De l'homme, Trad.france.Ed. de minuit, Paris, 1968, P.

(٢) G.Bouthoul, Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1971.

اليومية البسيطة وما يرتبط بها. وهذا المفهوم الشمولي للثقافة يشتمل شروط المعرفة ووسائلها وتنطوي عليه السلوكيات الجسدية والأخلاقية والدينية. وهذا يعني أيضا أن الثقافة هي في الآن الواحد سلوك وتصور إنها تجسيد حيوي لما تنطوي عليه العقلية من مفاهيم وصور.

بين الأيديولوجيا والعقلية:

تشكل العقيدة منطلقا إلى الأيديولوجيا، والأيديولوجيا تعني نوعا من التنظيم للأفكار والمبادئ الذي يقدم رؤية للكون، والأيديولوجيا كالعقيدة بناء عقلي يؤسس لتفسير وتبرير رؤية الإنسان إلى الوجود ومن ثم يعطي للسلوك دلالة ومعنى، وهذا يعني في نهاية الأمر تبرير القيم الأساسية البنيوية للعقلية حيث تكون الأيديولوجيا هنا تعبير عقلاني.

ليس من منهجية هذه الدراسة النظر إلى مفهوم الأيديولوجيا Idéologie بوصفه مجرد تصور ماركسي. فمفهوم الأيديولوجيا يتجاوز حدود المعطيات الماركسية ويفيض بعناصر وتصورات تتجاوز حدود التوظيف الماركسي المعروف. فهناك تعريفات عديدة وتوظيفات كثيرة لمفهوم الأيديولوجيا. ويمكننا هنا أن نعوّل في هذا السياق على التعــريف الكلاسيكي للويس ألتوسر Louis Althusser (١٩١٨-١٩٩٠) الذي يقضـي بأن الأيديولوجيا" نظام من التصورات (صور، أساطير، أفكار،مفاهيم) يمتلك منطقه الخاص ويمارس

دورا تاريخيا في مجتمع محدد[1]. وغني عن البيان أن النظام الأيديولوجي بما ينطوي عليه من مضامين تصورية يشكل قوة حيوية ضرورية لطموحات المجتمع وحياته الدينامية وذلك لأن المجتمع يجد فيه مبررات وجوده وأفعاله.

وفي هذا المنحى فإن التصور الذي يقدمه ألتوسر للأيديولوجيا يتنافر مع تصورات ماركس وأنجلز التي تجد نفسها في كتابهما "الأيديولوجيا الألمانية". فالأيديولوجيا، كما يراها مؤسسا الماركسية، نظام من الأفكار والتصورات التي تشكل صدى وانعكاسا للوجود الإنساني وهي على الأغلب انعكاس مشوه للعالم الإنساني الحقيقي. وهذا يعني أن الأيديولوجيا لا ترتبط بالحركة الواقعية للتاريخ بل تعبر غالبا عن مصالح الطبقات الاجتماعية التي تهيمن وتسود في المجتمع. وفي نسق التصور الماركسي يمكن القول بأن الحد الفاصل بين الأيديولوجيا والأوهام واهن جدا وهذا يعني بالضرورة أن الأيديولوجيا غالبا ما تكون تصورات مزيفة عن الواقع تصب في مصالح طبقة اجتماعية محددة.

وإذا استطعنا أن نتجاوز المفهوم الماركسي للأيديولوجيا فإنه لمن الضرورة بمكان أيضا أن نتجاوز مفهوم الأيديولوجيا بمعناه التناحري

---

(١) Herve Martin, Mentalités médiéval XI-XV, Nouvelles Clio. P.U.F., Paris, 1996, P6.

كما يأخذه ريمون آرون R.Aron حيث تتجلى الأيديولوجيا بوصفها" فكرة للأعداء". وفي هذا المسار أيضا علينا أن نتجنب مفهوم الأيديولوجيا بمعناه البرغماتي والأداتي الذي يقدم الأيديولوجيا بوصفها منظومة من الأفكار التي تسعى لإخفاء الحقيقة أو لتبرير المصالح الاجتماعية.

وحين نأخذ بعين الاعتبار مفهوم الأيديولوجيا كما يقدمه ألتوسر Althusser يمكن لنا أن نلاحظ أنساق التجانس الكبير مع مفهوم العقلية. فالعقلية ترتبط بالعقائد المشتركة بدرجة كبيرة وبالتصورات المتأصلة في روح الجماعة ووجدانها ولاسيما هذه التي تتميز بدرجة عالية من الثبات والاستقرار. فالرموز الأكثر أصالة وتجذرا في الروح الجمعية والأفكار الجاهزة التي اختمرت في رحم الحياة الثقافية تشكل العناصر الأساسية في بنية مفهوم العقلية. وفي هذا السياق يمكن القول أن العقلية تتشكل في قالب الأيديولوجيا من الأعلى وفي القوالب الثقافية من الأسفل وذلك بوصف الثقافة تصورا شاملا للكون[1].

فغرامشي Antonio Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧) وفوكو Foucault Michel(١٩٢٦-١٩٨٤) يؤكدان أيضا أن الأيديولوجيا تتداخل مع منظومة الأفكار الأساسية والنشاطات الحيوية في المجتمع، وهذا

(١) Servier J., L'ideologie, P.U.F., Paris 1982.

يشمل الطقوس والعادات، وهما يعتقدان، مع ألتوسر Althousser، ولاسيما غرامشي، بمقدرة التصورات الخاصة بالوجود على الحضور في مضامين السلوك الاجتماعي. وهذه التصورات قلما تخضع للنقد العقلاني. والجدير بالأهمية هنا هو أن ألتوسر يشدد على أهمية الجانب اللاشعوري للتصورات والأفكار التي تحمل طابعا أيديولوجيا. ويتجلى هذا الجانب اللاشعوري بحسب ألتوسر في مختلف جوانب السلوك والممارسات الحياتية من أبسطها إلى أشدها تعقيدا. وفي هذا إقرار عميق بأهمية الأيديولوجيا للحياة الإنسانية، وهنا بالذات يتقاطع مفهوم الأيديولوجيا مع مفهوم العقلية بوصفهما تصورات تجذرت في أعماق الوجدان وفي العقل الباطن على نحو لاشعوري. وعندما يجري الحديث عن الأيديولوجيا وفقا لهذه الرؤية فإن الحديث هنا يقع في مدار العقلية أي أن الأيديولوجيا والعقلية تأخذان صورة مفهوم واحد.

ومن أجل الفصل بين المفهومين أيضا يمكن القول غالبا أن الأيديولوجيا غالبا ما تكون تصورات ممنهجة اجتماعيا وتسعى إلى تحقيق أهداف حيوية واضحة، وعلى خلاف ذلك فإن العقلية هي حالة سيكولوجية لا شعورية تقوم على أساس من التصورات والقيم التي توجه سلوك الفرد وتحدده بصورة غامضة. ومن جهة أخرى يمكن القول أنه يمكن الفصل غالبا بين السلوك والأيديولوجيا، ولكن

العقلية تتميز بعملية اتحاد عميق وشامل بين السلوك والتصورات التي توجهه لأنها تعبر عن صميم الوجدان الداخلي للفرد والجماعة: إنها تصورات صميمية لا زيف فيها أبدا. ومثالنا على ذلك أن السلطة تروج أحيانا لتصورات وقيم لا تقع في دائرة إيمان واقتناع وسلوك من يروج لهذه الأفكار. فرجل الأعمال الذي يدعو العمال إلى التقشف غالبا ما ينهج سلوكا يتناقض مع تصوراته التي يصدرها لعماله.

وعلى خلاف ذلك فإن الفلاّح مثلا لا يستطيع أن يخرج بسلوكه عن دائرة معتقداته وتصوراته، وذلك لأن معتقداته وتصوراته صميمية وجوهرية ولا يمكنه أن يفصل بينها وبين سلوكه، وعندما يحدث هذا فإنه يصاب بحالة هذيان وصدمة وجودية: إن فعله يوافق تفكيره وتفكيره يتكامل مع فعله وسلوكه. وباختصار فإن العقلية والأيديولوجيا هما في نهاية الأمر نظامان من المبادئ التي توجه سلوك الفرد والجماعة.

ما بين العقلية والفلسفة كرؤية للعالم :

تزودنا الفلسفات، بوصفها تأملات عامة حول الكون بمنظومة من الأفكار حول هذا العالم، وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأن الفلسفات هي في نهاية الأمر مناهج رؤية شمولية تسمح لنا بأن نأخذ المكان الذي نحدد فيه موقفنا من الكون، وكل فلسفة تستند إلى تصورات عقلية توظف في مجال تحديد الصح أو الخطأ، وهي تملي علينا

موقفا أخلاقيا يتمثل في دلالات الحق والخير والجمال. وكل فلسفة تقدم إجابات محددة عن هذه المشكلات وتلك التساؤلات، وهذا بدوره يحدد رؤية للكون والحياة تأخذ في حساباتها مبادئ المعرفة وتفسيرات تدور حول الوجود والكون والحياة ومن ثم يلي ذلك تبريرات للسلوكيات التي تنطلق من أسس هذه الفلسفة.

وفي هذا المستوى من التحليل تتقاطع الفلسفة مع العقلية، فالعقلية بدورها تشتمل على رؤية للكون وعلى مواقف أخلاقية. وهي منظومة مكونة من مبادئ وقيم وأصول مرجعية وتصورات توّحد بين مختلف النماذج السلوكية النموذجية في الجماعة، وبالتالي فإن هذه المبادئ والعقائد والقيم والمعايير تشكل المنطق الخاص بالجماعة أو الفرد [1]. وهذه المنظومة من المبادئ تكون مجردة، فهي كيانات ذهنية تسمح بفهم وتفسير السلوك، وهذا يعني أن الذهنية يمكنها أن تتحدد بوصفها نظاما للاتجاهات التي تتوافق مع منظومة من المبادئ. فالعقلية هي منظومة من الاستعدادات النفسية التي تعود إلى مرجعية من العقائد التي تحدد النظرة إلى الكون والتي تعطي معنى الأشياء، كما أنها توجه السلوك وتحدده في الآن الواحد. ومن الوضوح بمكان أن نظام المبادئ الداخلي الذي يتغلغل في العمق

Alex Mucchiellie, Les mentalités, Ibid,P8. (١)

السيكولوجي للإنسان يساعد الأفراد والجماعات على فهم العالم والوسط الذي يعيشون فيه.

وهذا يعني أن المحيط والأشياء تفسر على أساس هذا المنطق، ويضاف إلى ذلك وجود رؤية للعالم Vision au monde تدخل في صميم أي عقلية وهذا يعني أن العقلية والنظرة إلى الكون يشكلان وحدة لا يمكن الفصل بين جنباتها(١).

إن النظرة إلى الكون تتمحور غالبا حول قضية وجودية، ويترتب على ذلك بالضرورة أن العقلية التي تحمل في طياتها رؤية العالم تولد اتجاهات ومواقف، وهذا يعني أساليب الوجود إزاء عناصر الوسط، ومن المعروف في هذا السياق أن بعض العقليات تنطوي على نسق من الممنوعات المقدسة Tabous ونسق آخر من الأشياء المرغوبة، مثل احترام السلطة وممثليها ورفض التجديد وكل ما يمثله. فالعقلية هي مصدر السلوك وهذا يعني مجموعة من السمات الخاصة بالسلوك والتي تكشف عن بعض المفاهيم التكوينية للعقلية المعاصرة.

ويتضح من خلال التحليل المنطقي وجود علاقة جوهرية واستمرارية بين العقلية بوصفها منظومة من المفاهيم، وبين العقلية

---

(١) Alex Mucchiellie Les mentalités: compréhension et analyses, Les Editions E.S.F Paris, 1984,P11.

بوصفها رؤية للعالم والكون وبوصفها منظومة من الاتجاهات التي تتكامل مع المبادئ والسلوك. ولاسيما السلوك (الذي يمكن ملاحظته بسهولة وبصورة مباشرة).

في العصر الوسيط كان الناس وفقا لعقليتهم يفسرون المصائب والكوارث والأحداث على أنها إرادة ربانية أو عقاب إلهي وهذه العقلية تثير الفضول والاستغراب في عصرنا الحاضر. ولكن هذه الرؤية تمثل نقطة جوهرية في العقلية التقليدية القديمة أو العقلية البدائية. فهذه رؤية فلسفية تدخل في صميم بنية العقلية.

إن العقيدة الفلسفية تفعل فعل الذهنية أو العقلية فهي نظام من المبادئ ولكن هذه المبادئ تتسم بالوضوح وهي تشكل غالبا سياقا من المرجعيات المكتوبة. وعلى خلاف ذلك فإن المبادئ الخاصة بعقلية ما تكون غالبا غامضة ويجب العمل على كشف مجاهلها وتضاريسها [1]. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن بناء مخطط للاتجاهات الفلسفية السائدة تسمح لنا بتحديد المحاور الأساسية التي تشكل منطلق واتجاه العقليات السائدة في اتحاد موقف محدد من الوجود.

وفي مسار آخر يمكن أن نورد صيغة أخرى لأنماط رؤية للوجود تتحدد بطبيعة العقلية التي توجه هذه الرؤى. إن الأحجار و الصخور

---

(١) Alex Mucchiellie, Les mentalités, meme ouvrage ,P11.

لا تحمل بالنسبة للمؤرخ أي معنى في ذاتها، فهو ينظر إلى تاريخ هذه الأشياء وطريقة تشكلها عبر الزمن في الوديان و ضفاف الأنهار وفي طبقات الأرض، وهو يسعى إلى تحديد تاريخ هذه الأشياء والمراحل التي نشأت فيها، وهو بذلك يعطي هذه الأشياء معنى مع عملية بناء معرفته الخالصة. وعلى خلاف ذلك فإن الجبال التي يسكنها الإنسان البدائي، والأشجار التي تحيط به، لا تعني شيئا بالنسبة للإنسان البدائي، وليس لها أي معاني في ذاتها، فما يعنيه هو إمكانية توظيف هذه الأشياء من أجل حياته واستمراره. وهذا ينسحب على الطريقة التي ينظر فيها الفيلسوف إلى الأشياء حيث يبحث عن معانيها وعلاقتها مع الحقيقة وهو يباشر الحقيقة دون أحكام مسبقة ومن غير أفكار جاهزة فهو يبحث عن ماهية الأشياء، وعن طبيعة الأحداث ولذا فهو ينطلق من الواقع، ويحاول أن يكتشف العلاقة التي تربط هذا الواقع بالحقيقة، وذلك عبر عملية التفسير الدائم و التفكير المستمر.

يجب أن ننظر إلى النشاط الفلسفي كمحاولة ذهنية تحددها عملية تفكير تأخذ اتجاها محددا. فكل إنسان يحاول أن يفهم وهذه هي الحاجة الثقافية الأولى عند الإنسان الذي يعطي معنى للحقيقة بأية طريقة من الطرق، و ذلك عن طريق إنشاء الأساطير وبناء المعرفة العلمية والتعبيرات الفنية والتفسيرات الدينية وأخيرا عن طريق التفكير الفلسفي. إن تحديد معنى الأشياء يتم بالنسبة للفيلسوف من

خلال الكشف الممنهج عن العلاقة القائمة بين الأشياء. وهذا يعني أن كل فرد يدرك المجال الذي يعيش فيه وفقا لمشاعره ورغباته وعقائده ودرجة اندماجه في التاريخ الجمعي للمجتمع الذي ينتمي إليه.

وباختصار يمكن القول بأن الفلسفة موقف ممنهج ومنظم وعقلاني من الكون أما العقلية فهي موقف لا شعوري من الكون يرتهن بتراكم خبرات شعورية ولاشعورية عبر تجارب مستمرة منذ مرحلة الطفولة والطفولة الأولى تحديدا. وليس في هذا القول من غرابة، فبعض المحللين النفسيين والأنثروبولوجيين يعتقدون أن مفهوم الإنسان عن الخير والشر وتكوينه النفسي المتفائل والمتشائم ينشأ في مرحلة الطفولة المبكرة وفي مرحلة الرضاعة تحديدا وهذا يعتمد على علاقة الطفل بثدي الأم فعندما يكون صدر الأم معطاء تتكون لدى الطفل روح متفائلة ونظرة إيجابية إلى الكون، وعلى خلاف ذلك عندما يكون صدر الأم شحيحا فهذا يولد في أعماقه نظرة متشائمة للكون وما يندرج فيه. وفي هذا الصدد يؤكد أغلب المفكرين والمربين بأن عقلية الإنسان تتشكل في مراحل الطفولة الأولى عبر شحنات متفجرة من الانفعالات والآلام والخبرات الطفلية.

القيمة والعقلية:

ثمة تداخل مركب بين مفهومي القيم والعقلية. فالقيمة فكرة جوهرية تأصلت في الوجدان وتبلورت في صميم الشخصية بوصفها

محركا وباعثا يحدد السلوك وأنماط الحياة وصيغ الوجود. والقيم أفكار نشأت عبر الزمان وتكاثفت ثم تبلورت بوصفها طاقة سلوكية ووجدانية تحدد جوهر الإنسان وكينونته. إنها أشبه بالغريزة التي تفرض على الإنسان اتجاهات حركته، إنها كما يقال النجوم التي يهتدي المرء بها في حلكة الظلام[1]. فالقيم هي منظوم أحكام ومعايير تحدد للأفراد والجماعات اتجاهات السلوك، إذ بها ومن خلالها يستطيع المرء أن يميز ما بين الحق والباطل، وما بين القبح والجمال، بين الحق والواجب، بين الشر والخير، بين الغث والثمين. وباختصار القيم هي هاديات السلوك. وتعد القيم أكثر معايير السلوك أهمية وخصوصية فهي أفكار مكثفة وهذا يعني أنها تشكل نواة التفكير والسلوك فالقيمة الواحدة تتكون من عدة اتجاهات والاتجاه من عدة أفكار. فالقيم من حيث المبدأ توفر للمرء صيغة سلوكية تعفيه من مغبـــة التناقض والصراع وتقوده إلى العفوية. وهي حلول دائمة للمواقف التي تواجه المرء في مسيرة حياته لأنها تبين له المسارات الصحيحة للسلوك والحياة والمفاضلات القائمة في شتى ميادين الحياة.

فالقيمة هي" الحكم الذي يصدره إنسان ما على شيء ما مهتدياً بمجموعة من المبادىء والمعايير التي وضعها المجتمع الذي نعيش

---

(١) علي وطفة، الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٢، ٢/١٩٩٥. صص ٥٣- ٦٧.

فيه والذي يحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك. ويعرفها روجيه Guy Rocher بأنها طريقة الوجود والفعل التي يعترف فيها المجتمع أو الجماعة كشيء مثالي مرغوب فيه(١).

وإذا كانت القيمة كما يراها روجيه صنواً للعقل والحركة الاجتماعية فإنها تتبدى عند موريس بوصفها «السلوك المفضل أو المرغوب من بين عدد من التوجهات المتاحة أمام الفرد" وهي هنا تتكافأ أيضا مع المرغوب والمستحسن من السلوك(٢). وفي رؤية أخرى تأخذ القيم صورة «أحكام يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات والأشياء وذلك في ضوء تقييمه أو تقديره لهذه الموضوعات أو للأشياء، وتأخذ صيغة اتجاهات مركزية نحو ما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه ونحو ما يصح وما لا يصح(٣).

وتتحدد القيم إجرائيا على النحو التالي:

١ - محك نحدد بمقتضاه ما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه في موقف توجد فيـــه عدة بدائل.

٢ - تحدد القيم أهدافاً معينة أو غايات أو وسائل لتحقيق هذه الأهداف والكفاءات.

---

(١) Guy Rocher, ibid, O.90.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، «ارتقاء القيم (دراسة نفسية)»، عالم المعرفة، عدد ١٦٠ أبريل/ نيسان، ١٩٩٢، (ص٥٣).

(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مرجع سابق (ص٥٧).

٣ – تساعد في الوصول إلى حكم سلبي أو إيجابي على مظاهر معينة من الخبرات.

٤ – تأخذ صيغة يجب أن.. . ينبغي أن.. . أي هناك خاصة للوجوب والإلزام(١).

إن حكم القيمة يختلف عن حكم الحقيقة الذي يباشر حادثة أو ظاهرة في الواقع كما يلاحظ دوركهايم. فالقيمة ذاتية وهي تنجم عن معنى يضيفه الإنسان إلى شيء ما، أو موضوع ما، وهذا يعني أن حكم القيمة هو حكم تفضيل يعبر عن وضعية صاحب القيمة، وهذا يعني أن كل عقلية وأيديولوجيا يشكلان منظومة من الأحكام والقيم الممكنة. والقيم كما يبدو هي النواة الأساسية للعقلية لأن العقلية تستند إلى مجموعة من القيم التي تشكل مضمون العقلية عند الإنسان. وهذا يعني بالضرورة أننا عندما نستطيع تحديد منظومة القيم التي توجه سلوك فرد من الأفراد فإننا نستطيع أن نحدد مضمون العقلية التي توجهه.

ويتم في هذا السياق الإشارة إلى منظومة من القيم التي تدخل في صميم الذهنية الفردية أو الجمعية مثل: الخير كقيمة أخلاقية، والقداسة كقيمة دينية، والحقيقة كقيمة عقلية، والجمال كقيمة جمالية، والعدالة

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مرجع سابق (ص٦٠).

كقيمة قانونية، والسلطة كقيمة سياسية، والوجود كقيمة فلسفية. وباختصار يمكن القول بأن العقلية تستند إلى منظومة من القيم الأساسية التي تحدد نمط الوجود واتجاهات السلوك والتفكير عند الإنسان الفرد وعند الجماعة أو في مستوى المجتمع. وباختصار يمكننا القول أن القيم تأخذ مكانها بوصفها منطلقات للسلوك ولكن العملية التي تتحول بها هذه القيم إلى طاقة وقدرة كلية متماسكة في عملية توجيه السلوك تشكل ما يسمى بالعقلية فالقيم هي منطلقات العقلية والعقلية هي الصيغة التي تأخذ فيها القيم صورتها الدينامية في كينونة إنسانية تتضافر فيها معطيات التجارب الحياتية بخصائصها السيكولوجية والمعرفية لتعطي سلوك الفرد هوية ودلالة ومعنى.

ومن أجل الفصل بين مفهومي القيمة والعقلية، يمكن القول بأن المنظومة القيمية تنطلق من أسس جمالية وأخلاقية تتسم غالبا بالوضوح والدقة المنهجية، أما العقلية فهي وضعية عفوية أصيلة تتضمن منظومة من القيم الأخلاقية والجمالية المضمرة واللاشعورية. فبعض القبائل البدوية ترهب البحر والسواحل وترفض جمال السفوح الجبلية وخضرتها وهي بالمقابل تستهوي الصحراء بجفافها وقسوتها وألوانها الذهبية. فهناك قيم جمالية لاشعورية وعفوية كامنة في هذا التفضيل. وهذه المعايير الجمالية تستند إلى خبرة الحياة البدوية ومعانيها التي تستمد نسغ وجودها من جمال الصحراء

وشقاوتها. ألا يوجد في هذا التفضيل ما يلمح لا شعوريا وبصورة عفوية إلى ارتباط الصحراء بهوية القبيلة ؟ ألا يشكل البحر وخضرة السفوح مخاوف مضمرة عميقة عفوية لاشعورية عند البدو من اندثار الهوية؟ ألا ترتبط الصحراء ارتباطا عميقا بخبرات الحياة وتجاربها وجمالها عند البدو الرحل. وهذا يذكرنا بقول البدوية العربية التي رفضت جمال القصور وفخامتها بقولها شعرا :

لبيت تخفق الأرواح فيه	أحب إلي من قصر منيف
ولبس عباءة وتقرّ عيني	أحب إلي من لبس الشفوف
وأكل كسيرة في كسر بيتي	أحب إلي من أكل الرغيف
وأصوات الرياح بكل فج	أحب إلي من نقر الدفوف

وباختصار فإن العقلية تشتمل في تكوينها على منظومة من القيم الضاربة جذورها في التكوين اللاشعوري للإنسان وهي إذ تشتمل على ماهية قيمية فإنها تتجاوزها أيضا بوصفها تشكيل بنيوي معقد فاعل ونشط يوجه مختلف أنماط السلوك الإنساني ويحدد اتجاهاته.

بين مفهومي الشخصية الأساسية والعقلية:

يحتتم التداخل بين مفهومي الشخصية والعقلية بصورة كبيرة جدا قد تصل إلى حد التطابق. فالشخصية الأساسية (Personnalité de base) كما يعرفها كاردينير (Kardinere Abram ١٨٩١-١٩٨١) "تشكيل نفسي خاص بأفراد مجتمع محدد والتي تتحدد بنمط الحياة

وأسلوب الوجود الذي يتميز به أفراد الجماعة، وهذا التشكيل يأخذ صورة القالب الذي تنمو فيه السمات الأساسية للإنسان ولهذا فإن جميع الكومانش هم كومانش وجميع الفرنسيين هم فرنسيون(١).

ويعرف جوردن ألبورت Gordon Allport بأنها " تنظيم دينامي لوضعيات نفسية فيزيائية تحقق للفرد تكيفه مع الوسط الاجتماعي" وهذا يعني أن الشخصية ليست وجودا ماديا فحسب بل هي كيان متناسق من التصورات الحرة والأحاسيس الروحية والمشاعر(٢).

ويبين لنا جيلسون Gilson أن الشخصية هي كينونة الروح والجسد وأن التفكير الإنساني لا ينبجس من عطاءات الروح فحسب، بل ينطلق من الإنسان ككل متكامل، وهذا يعني أن الحياة الداخلية للإنسان تتجه، في سياق تفاعلاتها مع العالم الخارجي، نحو بناء وإعادة بناء الشخصية الإنسانية في حركة دائمة من اجل وحدتها وكمالها(٣).

هذا وتتحدد السمات الأساسية للشخصية الأساسية في مجتمع ما بطابع الثقافة السائدة في المجتمع، وترتبط بنية الشخصية على حد

---

(١) M.Dufrenne, La personalite de bas, P.U.F.., Paris, 1972.

(٢) G.Allport, structure et développement de la personnalité, Tr.Fr., Delachaux -Niesite, Paris

(٣) Jean-Claud Filloux, La personnalité, P.U.F., Onzième corrigée, Paris, Que sais-je, NO 756. Paris. 1986,P.58.

A.Kardiner أن كل نظام اجتماعي ثقافي يتميز بشخصية مرجعية فالأنا هي ترسب ثقافي، وبالتالي فالشخصية الثقافية تتباين من ثقافة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

وفي هذا الخصوص يرى تالكوت بارسونز (Tallcot Parsons ١٩٠٢-١٩٧٩) أن الأمريكيين يعطون أهمية للكمال أكثر من الألمان بينما يعطون أهمية أقل منهم للمحافظة، وتقوم افتراضات الشخصية الثقافية أو الأساسية على مبدأ أن" القيم والعناصر الثقافية للنظام الثقافي تستبطن بأمانة من قبل الفرد وهي تشكل نوعا من البرمجة الناظمة لسلوكه" (١).

وفي إطار هذه الصورة فإن الشخصية تعكس إلى حد كبير السمات الثقافية لمجتمع الانتماء، ويبرز هذا في التباين السلوكي الذي يظهر بين شخصين ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين، حيث يمكن تمييز رجل فرنسي عن رجل إنكليزي من خلال بعض أنماط السلوك التي يقوم بها كل منهما. وهذا يعني أن الشخصية تنطوي على السمات العامة للثقافة السائدة في مجتمع ما. فأعضاء مجتمع ما، غالبا ما،

---

(١) ملكة ابيض، الثقافة وقيم الشباب، وزارة الثقافة، دمشق،١٩٨٤. ص: ٢٣٠.

يحملون نسقا مشتركا من السمات الثقافية لمجتمعهم والتي تحدد نمط الشخصية الأساسية لهذه الثقافة (١).

ويترتب على ما سبق أن لكل ثقافة شخصية أساسية مرجعية تعكس صورة القيم السائدة أو الصيغة النفسية للحياة الاجتماعية والثقافية القائمة، كما يمكن أن نلاحظ وجود شخصيات مرجعية ثقافية لكل ثقافة فرعية أو مجتمع فرعي في إطار المجتمع الكبير.

وينبني على ما سبق أن الشخصية الأساسية ترمز إلى العقلية السائدة في مجتمع ما وهذا يعني بالضرورة أن مفهوم الشخصية الأساسية هو تعبير آخر عن مفهوم العقلية في نسقها الاجتماعي. ويتضح من خلال التعريفات التي قدمناها وجود قرابة وتجانس كبيرين بين مفهومي الشخصية الأساسية والعقلية. فكلاهما يستند إلى منظومة من القيم الثقافية البنيوية التي توجه السلوك، وكلاهما يشكل تنظيما نفسيا ديناميا للسلوك، كما أنهما يشكلان نمط السلوك والحياة عند الإنسان في مجتمع محدد.

فالمصريون يتصرفون على نحو يتسم بالتجانس وهم يستجمعون على سبيل المثال سمات وخصائص وطنية متجانسة إلى حدّ كبير، وهم بالتالي يتمايزون عن العراقيين الذي يتميزون بخصائص

---

(١) Gilbert.Durand: les grands textes de la sociologie moderne, Bordas, Paris, 1969. p.91.

سيكولوجية وقومية محددة. فالشخصية الأساسية مفهوم سيكولوجي بالدرجة الأولى وهو يركز على سمات التجانس بين أفراد مجتمع محدد، والشخصية الأساسية تشكيل سيكولوجي وتربوي يتميز بخصوصيته. أما مفهوم العقلية فهو غالبا مفهوم أنثروبولوجي يرتكز إلى طاقة خفية وتركيب سيكولوجي واجتماعي يجعل الناس يتصرفون على نحو ما. فمفهوم العقلية لا يعتمد مبدأ التجانس القومي بل يبحث أحيانا كثيرة في التباين بين الناس في مستوى السلوك والعمل.وهو غالبا مفهوم فئوي يعتمد في تحليل جماعات انتروبولوجية مختلفة ومتجانسة في آن واحد. فالعقلية والشخصية الأساسية مفهومان متداخلان والاختلاف بينهما يكون في طبيعة التوظيف والاستخدام الذي يتأرجح بين علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا البنيوية التي نجدها في أغلب الأعمال الأنثروبولوجية ولاسيما في أعمال ليفي ستروس.

حدود العقلية في سياق الموقف من قضايا الوجود :

تشكل العقلية حاضنا وجوديا وديناميا للعقائد والقيم المركزية التي تسود في المجتمع. ومن هذا المنطلق فإن العقلية تشكل الروح الداخلية التي تنظم حركة الفعل الإنساني وتوجهه إلى غاياته المرسومة. وهذا يعني أن العقلية تمارس وظائف جوهرية في مجال الوجود الإنساني. وفي هذا السياق فإن أي جوهر العقلية يتحدد باتخاذ

مواقف حيوية من المعضلات والإشكاليات التي يواجهها الإنسان في الحياة. وهنا يمكن الإشارة إلى خمسة من الإشكاليات الأساسية التي تطرح نفسها بقوة على الإنسانية والتي تتوجب على الناس أن يقوموا بالإجابات عنها.

أولا: إشكالية الوجود والطبيعة الإنسانية.

تعد فكرة الوجود والعدم وماهية الإنسان الهاجس الذي يقض مضاجع العقل الإنساني منذ الأزل. وهذه الفكرة تكمن في أصل الثقافات والأساطير والملاحم والفلسفات الإنسانية التي حاولت وما تزال تحاول أن تبحث في ماهية الوجود الإنساني في مبتدأه والخبر.

ويعد الموقف الوجودي الذي يتخذه الإنسان من هذه القضية – قضية الماهية والوجود والعدم – الركن الأساسي في بنية العقلية. وعلى أساس هذا الموقف تتحدد غمرات الصور الذهنية التي تشكل القميص الداخلي الوجودي للعقلية الإنسانية. وهذا القميص هو الذي يمهد لعطاءات الصور الخارجية لمفهوم العقلية.

فالأفراد يطرحون منذ البدء أسئلة وجودية حول طبيعة الإنسان وماهيته وغاية وجوده. ويستمدون الإجابات حول هذه القضايا من معين ثقافتهم وينابيعها التي تحدد بأساطيرها وخرافاتها وأديانها وملاحمها وفلسفاتها موقفا من الوجود يرسم إجابات غامضة حينا وواضحة أحيانا أخرى حول قضايا الوجود والعدم والطبيعة

الإنسانية. وعلى أساس هذه الإجابات تتشكل النواة الأولى لبنية العقلية عند الإنسان.

ولقد سجلت الإنسانية على مر الأزمان الإيمان بقوى سحرية أو روحية خالدة توجه حياة الإنسان وغاية وجوده. وحول هذا الجانب السحري تدور الأساطير والملاحم عند البشر. وهذا يعني أن فكرة ثنائية الوجود: الوجود المادي والوجود الروحي هي التي تسود عبر تاريخ الإنسانية. وحول هذه الفكرة تتحد مفاهيم الحق والخير والجمال.

وقد شكل المبحث الوجودي حقلا مركزيا في الفكر الفلسفي ولاسيما سقراط الذي دعا إلى معرفة النفس الإنسانيّة، ووجه النداء إلى الإنسان بعبارته المشهورة: أيها الإنسان اعرف نفسك. حيث كانت معرفة النفس الإنسانيّة، بالنسبة إليه، أشرف المعارف وأطهرها. ثم جاء أفلاطون، فنظر إليها في عليائها عارفة، طوافة في عالم المثل، تستمد شعاع ضيائها من مثل الخير الأعلى، غايّة الوجود ومنتهى الغايات. وهي عند أرسطو أرقى مراتب الوجود الإنساني، وفيها جانب نوراني متجرد عاقل، وهي، فوق ذلك كله، صورة النفس الإنسانيّة وغايتها.

وفي هذا الميدان سطر فلاسفة العرب أجمل المواقف إزاء إشكالية الوجود وفي ماهية النفس الإنسانية، إذ تأملوها وقلّبوا في

معانيها، وهتكوا حجبها، وأفاضوا في الحديث عن أسرارها،، وها هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين ابن سينا يضفي عليها مظاهر الخلود والتجرد، فهي التي هبطت إلينا من عالم الخلود، وهي التي تعود بعد الموت صافيّة نقيّة، إلى عالم نوراني لا يعرف غير الصفاء والنقاء.

ويفرد الفلاسفة فصولا لمباحث النفس، فمنهم من يدركها في مظهرها، ومنهم من أدركها في جوهرها، فنسبوا إليها جوهر وجود روحي متفرد مجانس للقوى الكونيّة النورانيّة العليا، وإذا كان منهم من يقول بفنائها، فمنهم من يرفع شعار خلودها وغائيتها. ويمكن الإشارة في هذا الصدد، بصورة خاصة، إلى شيلنغ، وهيجل، وشوبنهور، وكاروس، وهارتمان، بوصفهم أبرز المفكرين الذين تناولوا الجوانب الغامضة للنفس الإنسانيّة بالدراسة والتأمل والتحليل.

ومهما يكن موقف الإنسان من الطبيعة الإنسانية وغايتها الوجودية فإن هذا الموقف أكان ثنائيا أو أحاديا، روحيا أو ماديا، فإن في هذه الإجابة تكمن النقطة العقدية في كل عقلية إنسانية. فهذا الموقف يحدد للإنسان مفاهيم الخير والشر والحق والواجب والجمال.

بعض الثقافات ترى أن الإنسان ثنائي الماهية (روح وجسد) وبعضها يرى أن الإنسان أحادي الماهية إذ هو جسد يدحره الفناء. بعضها يرى أن الإنسان خير بطبيعته وبعضها يرى بأنه شرير في كينونته، أما بعضها الآخر فترى أنه كيان مركب من الخير والشر

في آن واحد كما يرى أرسطو حيث لا تكون فضيلة إلا باجتماع عقل وشهوة فإن انتصر العقل تحققت الفضيلة.

ومن أجل تقديم صورة نموذجية لطبيعة الموقف من الماهية يمكن لنا أن نتأمل في الفكرة البوذية التي ترى بأن الإنسان ماهية تحددها التجربة الإنسانية في دورات حياتية متعاقبة وفي كل دورة تتحقق للإنسان دورة اصطفاء تجعله يقترب أو يبتعد من جوهر الوجود التي تتمثل في "الفيدا" أو في الروح الكلية التي تشكل غاية الغايات. وبالطبع فإن الاقتراب إلى حالة الصفاء مرهون بمدى قدرة الإنسان على التحرر من سطوة الشهوات وحكم الجسد ومن يستطيع أن يتحرر ويسيطر على إكراهات الشهوة والميل يصفو ويتحد مع النور الأعلى مع الذات الإلهية مع النرفانا بلا حدود. ومن لا يستطيع فعليه أن يحتمل الانحدار الكلي في عالم الجماد والفساد. هذه الرؤية الفلسفية أو الموقف من الوجود يحدد للإنسان مضامين الخير والشر والفساد ومعنى الحياة. ولذا فإن البوذي يعمل بكل ما يمتلك من طاقة على تحقيق الخير والانتصار على الشهوة من أجل عالم الحق والخير والجمال.

في بعض القبائل البدائية التي يشير إليها فرويد في كتابه الطوطم والتابو يعتقد أفراد هذه القبائل بأن أرواح الأجداد تأخذ صيغة دنيوية إذ تتحد في شجرة أو حيوان ولذا فإنهم يتخذون مواقف وجودية

وحياتية من هذه التوائم التي ترمز إلى ماهية الإنسان وأسرار وجوده. وعلى أساس هذا الموقف تتحدد نظرتهم إلى الحق والخير والجمال [1]. فبعض القبائل تنهي عن تناول لحوم بعض الحيوانات مثل البقر أو الطيور لأن هذه الحيوانات تمثل طوطم القبيلة.

ولقد تحدد موقف اليونانيين والسومريين والمصريين من هذه الطبيعة الإنسانية عبر أساطيرهم الخالدة وملاحمهم البديعة التي نجدها في الإلياذة والأوذيسة وفي أسطورة أوديب وملحمة جلجامش وفي أساطير الخلق والموت والعدم [2]. هذه الأساطير تضرب جذورها في المخيلة الإنسانية بصورة لاشعورية فتحدد عناصر العقلية التي تتصل بالموت والوجود والعدم. وغالبا ما ترتبط هذه الأساطير بقضايا وثيقة الصلة بالحياة فتشكل رموزها نسقا من القيم والطقوس التي تحفر في أعماق الوجدان وتشكل المضمون الحيوي للذهنية أو العقلية.

ثانيا: إشكالية الأنا والآخر :

يوجد الإنسان في فضاء إنساني وكما يقول سارتر: إن الوضعية الأساسية للكائن الإنساني كما يرى سارتر هي أن يوجد وأن يحدد

---

(١) سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر، اللاذقية، ١٩٨٣، ص٢٣.

(٢) انظر: صموئيل هنري هووك، منعطف المخيلة البشرية، بحث في الساطير، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٥.

وجوده بالنسبة للآخر، وهذا يعني ضرورة التفاعل معه أي التفاعل مع الآخر. النظرة إلى الآخر مرهونة بما تنطوي عليه منظومات العقائد والأساطير التي تبحث في هوية الإنسان وفي طبيعته.

ومن المدهش حقا أن تنطوي العقائد والأساطير القديمة على فيض من المعاني الإنسانية التي تدعو الإنسان إلى الحب والتسامح. وقصة الوصايا العشر ليست فريدة في تاريخ الموسوية بل تجد هذه الحقيقة صداها في قانون جانت (Jante Law) في النرويج وهو قانون يعتنقه النرويجيون. ينص هذا القانون على وصايا عشر تحدد العلاقة بين الأنا والآخر على هذا النحو:

- أنت يجب ألا تظن نفسك أفضل من غيرك.
- أنت يجب ألا تعتقد أنك تعرف أكثر من غيرك.
- أنت يجب ألا تظن نفسك أكثر حكمة من غيرك [1].

وهذا القانون يؤكد على قيم التسامح والتواضع واحترام الآخر وقبول مبدأ الاختلاف وهي قيم أصيلة اليوم في الروح الثقافية في النرويج.

ويعرف تاريخ الإنسانية قبائل لا يوجد في مفرداتها وقاموسها اللغوي ما يشير إلى القتل أو إلى العنف. ففي الفلبين تم الكشف حديثا

---

(١) عبد السميع سيد أحمد، النرجسية الثقافية، قراءة في إريك فروم، التربية المعاصرة،عدد ٢٦، س ١٠، مارس/آذار ١٩٩١،(صص٦٥ -٧٥)، ص٦٦.

عن إحدى أقـدم القبائل البدائية التي تدعى "تاساداي " Tasa Day "وأساليب حياة هذه القبيلة تعود إلى العصر الحجري والتي تم اكتشافها في غابات الفلبين. وقد بينت الدراسات والأبحاث الجارية حول طبيعة الحياة والثقافة في هذه القبيلة أن قاموس القبيلة اللغوي يخلو من الكلمات والألفاظ التي تشير إلى القتل أو تنبه إلى الشر والعدوان. وعلى خلاف ذلك تفيض لغتهم بعبارات الحب والتسامح والإخاء [1]. وينبني على هذه الحقيقة أن عقلية "التاسادي" تتميز بموقف إنساني يقوم على احترام الآخر ومحبته وعلى أن العالم يفيض بالخير فالإنسان كيان خير بالمطلق ومحبته واجب والحياة معه ممكنة على مبدأ الإخاء والمساواة.

ومن أجل توضيح طبيعة العلاقة بين الذهنية والتصورات التي تغدقها الأساطير أو الأديان أو الفلسفات حول الطبيعة الإنسانية يمكن أن نعود إلى مثال عقلية الحذر فالحذر غالبا ما يعتقد بأن الإنسان شرير بطبعه ولذلك فهو على أساس هذه الفكرة يبني مواقفه الحذرة من الآخرين لأن الآخرين متشبعين بقيم الغدر والخيانة والعدوان.

وفي غالب الأحوال توجد عند الإنسان قوالب ذهنية نمطية حول الآخرين وهو من منطلق هذه الصورة يحكم على الآخرين بوجوب

---

(١) عبد السميع سيد أحمد، النرجسية الثقافية: قراءة في إريك فروم، ص67.

الحياة أو العدم. فالقتل من غير سبب عند أغلب الشعوب جريمة يحاسب عليها الإنسان من قبل القوى الكونية العليا.

وفي هذا المسار يمكن الحديث عن العقليات العنصرية والتعصبية التي تقف موقفا عدوانيا ودمويا من الآخرين. ويمكننا أن نسوق في هذا المجال أمثلة متعددة من تاريخ الأقوام البدائية. فبعض الأقوام البدائية تعرف بمواقفها المتوحشة تجاه الأعداء. ومع ذلك فإن القتل له طقوس ومحاذير وشروط معقدة مركبة كما يذكر فرويد في كتابه "الطوطم والتابو" حيث يصنف طقوس القتل إلى أربعة مستويات هي:

١- مصالحة العدو المقتول

٢- تقييد في القتل

٣- تصرفات تكفيرية لتطهير القاتل

٤- إجراءات طقوسية معينة [1].

فمن أجل مصالحة أرواح الأعداء المقتولين تجري طقوس تطهيرية يجري فيها ندب العدو المقتول ويطلب منه السماح حيث يقال لرأس العدو المقطوع في هذه الطقوس :" لا تغضب منا لأن رأسك عندنا هنا، لو لم يكن الحظ معنا فلربما كانت رؤوسنا معلقة في قريتك، والآن يمكن لروحك أن تكون راضية ولن تدعنا في

---

(١) سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر، اللاذقية، ١٩٨٣، ص59.

سلام. لماذا كنت عدوا لنا ؟ ألم يكن أفضل لو بقينا أصدقاء ؟ عند ذاك ما كان دمك قد سفك وما كان رأسك قد قطع" [1].

هذا الموقف والأمثلة لا تحصى في استرضاء أرواح الأعداء ورؤوسهم والخوف من هذه الأرواح وإجراء طقوس متنوعة ومبرمجة تدل بصورة ما على وجود موقف وجودي من الآخر ومن الموت ومن هوية الوجود. وهنا نجد ما يعزز الفكرة التي سبق وناقشناها حول الموقف من الطبيعة الإنسانية. وفي كل الأحوال فإن رغم الخشونة والفظاظة التي تبديها هذه المواقف إلا أنها مشوبة بالعنصر الإنساني وهو أن العدو إنسان يتكون من روح وجسد وبالتالي يتوجب احترام الإنسان جسدا وروحا والقتل يجري بشروط محددة اجتماعيا.

فعلى أساس هذه النظرة تتحدد مصائر الشعوب والفئات الاجتماعية والأمم. وما الحروب العرقية التي تندلع هنا أو هناك غير تعبير عن رؤية عرقية فاشية للآخر تبرر إفنائه وتدميره كما يحدث في فلسطين وفي كوسوفو وكما حدث للهنود الحمر في أمريكا.

وتبذل اليوم الإنسانية جهودا كبيرة في تأكيد قيم التسامح والإيمان بحق الاختلاف وحق الآخرين في الوجود مهما تباينت أصولهم الاجتماعية والفكرية والعرقية. وفي داخل المجتمع الواحد تبرز اليوم

---

(١) سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، المرجع السابق، ص60

أهمية بناء عقلية ديمقراطية تؤمن بحق الآخر في الاختلاف والوجود وحرية الرأي والتملك والحق في الحياة والعدالة والمساواة. ويطلق على المجتمعات التي استطاعت أن تضمن هذه القيم وأن تغرسها في العقلية بالشعوب الليبرالية الحرة. والوصول اليوم إلى هذا المستوى وبناء مثل هذه العقليات يشكل هاجس الأحرار في هذا العالم.

وفي كل الأحوال فإن هذا الجانب الذي يتصل بعملية النظرة إلى الآخر تشكل اليوم منعطفا تاريخيا في حياة الشعوب والأمم. وهذا ما تسعى إليه المنظمات الإنسانية اليوم في تأكيد مبدأ الاخاء وفن التعايش الإنساني والسلام ومبدأ الاختلاف وحق الاختلاف وحرية الرأي. وعندما تستطيع الإنسانية تأصيل هذه القيم في البنى الذهنية فإن هذا يؤكد مستقبلا مشرقا لمجتمع إنساني من غير تعصب أو عنف أو إكراه.

ثالثا: إشكالية الزمن: الحداثة والتقليد

يجري الزمن على إيقاعات ثلاثة متتابعة في دائرة المكان تتمثل في الماضي والحاضر والمستقبل. وفي موقف الإنسان من الزمن تتحدد إحدى معالم هويته وموقفه من الوجود، بعض الشعوب تعظم الماضي وبعضها يولي الحاضر أهمية أكبر أما بعضها الآخر فيندفع إلى المستقبل بلا حدود ويرفعه شعارا لوجوده وحضارته. وعلى أساس إيقاعات الزمن يجري تصنيف الشعوب والأمم إلى مجتمعات

تقليدية او مجتمعات معاصرة حديثة. فالمجتمعات التقليدية تمج
الماضي وتدور في ثناياه وتضاريس وجوده. أما المجتمعات الحديثة
فهي هذه التي تجد نفسها في اللحظات الآتية التي تقتضي من الإنسان
الإبداع والمبادهة والمغامرة نحو آفاق إنسانية أكثر عمقا وأصالة
للمجتمعات التقليدية التي تمجد الماضي مجتمعات ساكنة "ستاتيكية
أما المجتمعات التي تمجد المستقبل تأخذ صفة المجتمعات الديناميكية
الحرة.

وعلى أساس الموقف من الزمن تصنف أيضا العقليات إلى
عقليات تقليدية جامدة متحجرة تعيش في الماضي ولأجله وتدور في
تلك الأسلاف والأجداد والتقاليد القديمة. وهنا نجد بأن محتوى
مضمون هذه العقليات عقائديا وقيميا تنتمي إلى مرحلة سابقة من
تطور الاجتماعي والفكري كالإيمان بالسحر والشعوذة والتقليد
أرواح الآباء والأجداد وقيم الزمن الماضي بغثها وثمينها، ومن ثم
لإعلان عن موقف الحذر والريبة من كل جديد وابتكار مهما يكن
مضمونه.

والحق يقال أن الموقف من الزمن يأخذ أهمية كبيرة في تاريخ
حضارات وما زال هذا الموقف من الزمن يشكل المعادلة الصعبة
ي تواجه بعض الأمم والشعوب في مسار تقدمها وحضارتها.
مضامين الحرة للعقلية التي تنفلت من أقفاص التقليد ومن حصار

الزمن الماضي بما ينطوي عليه هذا الزمن من تصورات أسطورية وخرافية بائدة يشكل منطلق النهضة الحضارية لهذه الأمم وهذه الشعوب. فبعض الشعوب ومنها الشعوب العربية ما زالت تخشى المستقبل بما ينطوي عليه هذا البعد الزمني من عطاءات حضارية إنسانية وهذه الشعوب تعيش بعقلية تاريخية قديمة تجاوزتها الحياة. فالزمن الماضي يأخذ موقع القداسة وهو زمن يزحف بمعادلته الصعبة إلى الحاضر ويسجل حضوره المتجدد في المستقبل. وهذا يعني أن هذه الشعوب تعيش في إيقاع الزمن الواحد الزمن الماضي فلا تغادر فناءه أو تتجاوز حدوده وهذا يعني توقف دورة الزمن والحضارة وتراجع اندفاعات الإبداع والتطور الإنساني.

رابعا: إشكالية العلاقة مع الطبيعة الكون:

وكما في دورة الزمن تتحدد إحدى أهم خصائص العقلية في موقفها من دورة المكان مجسدا في الطبيعة. فالأحداث رهينة بدائرتي وجود تتمثل في للزمان والمكان. وإذا كانت لحظات الزمن تتجسد في إيقاعات الماضي والحاضر والمستقبل، فإن لحظات المكان تتجسد في إيقاعات القداسة والوضعية وهذا يتطلب موقفا إنسانيا يتمثل في علاقة خضوع للطبيعة ومعطياتها أو علاقات سيطرة عليها.

الإنسان التقليدي يخضع للماضي والطبيعة جزء من ماضي الوجود وهي قوى أضفى عليها الإنسان طابعا قدسيا خارقا، وفي

لحظة تقاطع الزمان بالمكان فبالعقلية التقليدية تأخذ الطبيعة صورة القدرة السماوية الخارقة التي تقضي بخضوع الإنسان المطلق لإرادة هذه القوى الطبيعية. وعلى خلاف ذلك تجري العقلية الحديثة العلمية على الإيمان المطلق بقدرات الإنسان ولذا فهو ينزع إلى السيطرة على قوى الطبيعة وإخضاعها لإرادته. وهذه هي إرادة الحضارة.

فالعقلية في النهاية تتخذ موقفا من القوى الطبيعية والعقلية التقليدية أميل إلى الخضوع الصاغر لقوى الطبيعية والإيمان بعجز الإنسان عن السيطرة. أما العقلية الحرة العلمية فهي التي تؤمن بالقدرات اللامحدودة للبشر وأن الإنسان هو القوة العليا في هذا الوجود.

وبعبارة أخرى فإن العقلية التقليدية تضفي على العالم روحا قدسية تحرك طاقة الوجود، وترى أن العالم الذي نعيش فيه مخضب بلمسات أرواح كونية قدسية تدفع الوجود إلى غايات نجهلها، وعلى التباين من هذا الموقف تتخذ العقلية العلمية موقفا ماديا من الكون يتمثل في أن هذا الكون لا روح فيه بل هو طاقة مادية تحركها قوانين مادية صرفة، والإنسان يمتلك القدرة عندما يكتشف قوانين الكون على التأثير فيه وتقنين حركته. يتجسد هذا الرأي في موقف الإنسان من عالم الفضاء وما حققه من ثورات تكنولوجية مذهلة وهو اليوم بصدد تفجير النيازك القادمة من الفضاء لحماية الأرض من

هوية عقلية ما أن ندرك أبعاد هذه العقلية فيما يتعلق بالزمان والمكان.

خامسا: إشكالية الحرية والحتمية:

فالإنسان يمكن أن يتصرف وفقا لأنماط متعددة. وهو يمكن أن يأخذ اتجاه الحرية في الفعل والعمل والتعبير عن رغباته (تحقيق ذاته) أو أن يسعى إلى ضبط الذات (عن طريق تدخل الحكم) وهنا يكون التوجه نحو الصيرورة وإما أن يوجه فعله نحو الفعالية والإنتاج (خيار العقل). إزاء هذه الإشكاليات الوجودية يتبنى الناس حلولا وأفضليات وهذه الحلول تستند غالبا إلى قيم سائدة مهنية تحدد بدورها جوهر العقلية.

وغالبا ما تأخذ هذه الإشكالية صدارة القضايا التي يطرحها الفكر الإنساني بصيغه المختلفة. لقد طرحت هذه القضية نفسها في الفكر الديني المسيحي والإسلامي ومختلف الأديان الأخرى على صورة هل الإنسان مخير أم مسير ؟ وكان لبعض المدارس الفكرية في داخل الدين الواحد أن تقدم إجابات مختلفة تتدرج من أقصى السلب إلى أقصى الإيجاب. فالأشاعرة في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط أقروا بأن الإنسان مسير وليس مخيرا وأن ما يجري بقدرة الله سبحانه وتعالى وهم بالتالي يعتمدون أطرا فلسفية ومنهجا يبرر رأيهم. وعلى خلاف الأشاعرة كان المعتزلة يقرون بأهمية الإرادة

والحرية والمسؤولية في السلوك الإنساني. وبغض النظر عن الأبعاد السياسية والمذهبية لهذه القضية فإن الفكر الديني بعامة يعطي للقدر أهمية أكبر من الحرية الإنسانية في تصريف شؤون الوجود.

والمهم في مبحثنا هذا أن الموقف من دور الإنسان في الوجود ومسؤوليته يرسم ملامح الذهنية ويحددها في مساحة هامة من وجودها. وعندما تؤسس ذهنية على فكرة القدر المطلق فإن كثيرا من أنماط السلوك السلبية ترتسم حول هذا المبدأ واليقين مثل التواكل وغياب الإحساس بالمسؤولية والسلبية إزاء مقومات الوجود وغياب مبدأ الإبداع والابتكار وهذا ما تتصف به العقليات الدينية التقليدية بصورة عامة.

وعلى خلاف ذلك عندما يأخذ المرء بموقف حرية الإنسان ومسؤوليته في الكون وأن الإنسان يحمل مسؤولية الاختيار فإن ذلك يؤسس للمبادرة والإبداع والمسؤولية والميل إلى المواجهة والمجابهة والمشاركة في صنع الحدث والحياة.

وتعد هذه الإشكالية من كبريات الإشكاليات الحضارية التي تواجه المجتمعات التقليدية التي تميل إلى التواكل والاستسلام والقدرية. فالعقلية التقليدية تقوم غالبا على أساس المبدأ القدري الذي لا يقر بحرية الإنسان ودوره، وهنا تكمن إشكالية التخلف الكبير الذي تعانيه هذه المجتمعات.

وليس خفيا على العارفين اليوم أن النهضة الغربية قامت في الأصل على منطق مسؤولية الإنسان ودوره التاريخي في الوجود. فالبروتستانتية كحركة فكرية دينية استطاعت أن تحدث ثورة في الأمزجة وفي العقليات على أساس الحرية والمسؤولية التي منحها الله للإنسان وعلى أساس رفض العقلية القروسطية التي تقول بمبدأ قدرية الوجود وأن القوى الكونية العليا هي التي ترسم حدود الوجود ومعانية. فالبروتستانتية قد أحدثت ثورة في العقلية الغربية قوامه أن الإنسان مسؤول عن معطيات الحياة في اشمل تجلياتها في السياسة والمعرفة والاقتصاد: يجب عليه أن ينمي الثروة وأن يسهم في النهوض الاقتصادي يجب ألا يبدد أن يوفر أن يشارك أن يبدع في كل ميدان وفي كل مجال. واستطاعت هذه الحركة أن تحطم معطيات العقلية القديمة التي كانت تجعل من الإنسان ريشة في مهب الرياح العاتية. وباختصار يشكل الموقف الوجودي للإنسان من مسألة القضاء والقدر، ومن مسألة الحتمية والحرية في السلوك الإنساني، واحدا من الأبعاد الأساسية المركزية في مفهوم العقلية.

الفصل الثاني

في العقلية البدائية

لو عرفت أسباب جهالتي لصرت حكيما

(جبران خليل جبران)

مقدمة:

يأخذ البحث في قضية تطور العقلية الإنسانية مكان الأهمية في الدراسات التاريخية والأنتروبولوجية منذ قرن من الزمن. وتدور المباحث الجارية في قضية العقلية حول منحنيات التطور الذي شهدته العقلية الإنسانية عبر التاريخ الإنساني. ومن هذه الزاوية يميز الباحثون بين ثلاثة مستويات في تطور العقلية الإنسانية، حيث يجري الحديث حول العقلية البدائية والعقل التقليدي ومن ثم العقل الحديث أو المعاصر.

لقد أولى الباحثون قضية العقل البدائي أهمية خاصة. وبدؤوا بدراسة سمات وخصائص هذه العقلية سعيا منهم إلى فهم طبيعة التطور العقلي والذهني الذي شهدته العقلية الإنسانية عبر التاريخ حتى المرحلة الراهنة. والسؤال المركزي الذي تطرحه المباحث

الجارية في قضية تطور العقلية الإنسانية يدور حول أوجه التباين والاختلاف بين العقلية المعاصرة وبين العقلية البدائية [١].

ومن أجل تقديم تصور منهجي حول طبيعة العقلية التقليدية يتوجب علينا في البداية أن نميز بين العقلية البدائية والتقليدية ومن ثم نتعرض إلى المحاولات العلمية التي جسدها الباحثون والمفكرون في سبيل الكشف عن طبيعة العقل البدائي الذي يؤسس لاحقا لما يسمى بالعقل التقليدي من جهة والعقل الحديث من جهة أخرى.

ويعد ليفي برول Levy Bruhl من أبرز الباحثين والمنظرين في مجال العلاقة بين العقلية البدائية وبين العقلية الحديثة، حيث يقابل بين العقلية المنطقية Mentalité logique وبين العقلية ما قبل المنطقيةMentalité prélogique التي ينسبها إلى الإنسان البدائي[٢].

---

(١) نستخدم مفهوم البدائية إشارة إلى المجتمعات الإنسانية القديمة التي تسجل حضورها في مسرح الحياة الإنسانية في مرحلة سابقة للكتابة أو في مرحلة سابقة حيث وظفت أدوات بدائية جدا في عملية التكيف والصراع من أجل الوجود. وهذا يعني أن هذا المفهوم كما يوظف هنا لا يحمل أية مضامين أخلاقية أو مؤشرات تقلل من شأن هذه المرحلة أو أهميتها.

(٢) Lucien- levé - Bruhl, La Mentalité primitive, ALCANE, paris, 1922.

ويبين برول في هذا السياق بأن ذهنية البدائي تعتمد على منظومة من المبادئ والمعايير التي تختلف عن هذه التي تؤسس للعقلية الحديثة. **فالبدائي لا يستطيع أن يرى العلاقات التي نراها نحن في الأشياء**، وهو بالتالي يصف هذه الأشياء بطريقة مختلفة تماما عن هذه التي نعتمدها نحن، وذلك لأنه ينظر إلى الأشياء والأحداث والعلاقات القائمة بين الأشياء على أساس من المعايير المختلفة نوعيا عن المعايير التي نعتمدها نحن. وهذا يعني أن البدائيين يمارسون وظائف ذهنية مختلفة ويحاكمون الأشياء بطريقة أخرى غير هذه التي درجنا عليها. فالوظيفة العقلية عند هؤلاء تستجمع حضورها في صورة تصورات جمعية، إلى حد أنه يمكن لكل ثقافة أن تمتلك صورة خاصة للعقلية السائدة لديها.

فالتصورات **الجمعية** تكون مشتركة بين مختلف أعضاء الجماعة وهي تنتقل من جيل إلى جيل وتفرض نفسها على الأفراد ثم توقظ فيهم مشاعر وأحاسيس مختلفة. وهذه العملية ليست **مجرد عملية عقلية خالصة بل نماذج مع مستويات وعناصر انفعالية ووجدانية**. وهذا يعني أن العقلية البدائية تعبر عن حالة مشاركة مكثفة بين الإحساس والتجربة وهذا يتوافق مع حاجة مستمرة تعلنها ثقافتنا المعاصرة.

وفي إطار تحليله للعقلية البدائية يرى ليفي برول أن هذه العقلية تقع تحت تأثير تصورات بوجود قوى خارقة فوق طبيعية توجه الحياة وتحرك صيرورة الوجود، حيث تأخذ التجربة عند أفراد هذه الجماعات طابعا أسطوريا: **فالحقيقة تؤخذ على أنها تنبع من الإيمان بوجود قوى وتأثيرات خفية**. وهذه التصورات الأسطورية تتكامل فيما بينها بصورة تختلف عن المنطق الذي نعرفه في العصور الحديثة. وعلى أساس هذا التصور يستند ليفي برول في تسمية العقلية البدائية بـــ "العقلية ما قبل منطقية Prélogique Mentalité"، وهذا يعني أن هذه العقلية تتوافق مع مرحلة سابقة للتفكير المنطقي، بحيث يمكنها أن توائم بين التناقضات المفارقة والتي تتنافر كليا مع طريقتنا المعاصرة في التفكير، وهذا يعني أنها تشكل طريقة أخرى في التفكير والنظر. ووفقا لمنطق هذه العقلية فإن الأشياء يمكن أن تكون هي نفسها وهي غيرها في الآن الواحد. فالرجل في بعض القبائل الهندية القديمة (بورورو BORORO) **يعتقد في الآن الواحد أنه رجل وببغاء**، وذلك لأنه يشارك في طبيعة هذا الحيوان بوصفة طوطما "Totem" لوجوده الخاص. وتأسيسا على هذا المبدأ فإن العقلية البدائية أقل قدرة من عقليتنا نحن المعاصرين على إجراء التحليل والتجريد وبناء المفاهيم.

ومن هذا المنطلق فإن عالم البدائيين عالم أسطوري تحكمه قوى فوق طبيعة (Sur-naturelle). فالرجل البدائي لا يستطيع

أن يفكر كفرد خارج دائرة الجماعة التي ينتسب إليها. وهو لا يستطيع أن يرى نفسه خارج دائرة الأشياء التي يملكها، مثل الأشياء الشخصية، كثيابه وآثار أقدامه، فهي جزء منه وتدخل في بنية هويته. وعلى أساس ذلك يعتمد البدائي عمليات سحرية مؤسسة على هذه العلاقة، وهي عمليات لا تفهم إلا إذا اعتبرنا أن التفكير البدائي مختلف كليا عن مبدأ تفكيرنا.

فالتأثير الانفعالي للقوى ما فوق طبيعية يوجد في أصل التصور الأسطوري وهو نفسه الذي يوقظ التجارب الخاصة ويحيها، ولا سيما هذه الشاذة فيها مثل تجربة الموت والأحلام والرؤى الأسطورية، وهي هذه التي تضع الإنسان البدائي في علاقة مع القوى الخارقة. وفي ظل هذه التجربة الأسطورية تتكون صيغة وعي جمعي قوامه نسق متكامل من الرموز والأساطير والطقوس. ولذلك فإن الإنسان البدائي لا يستطيع أن يدرك العالم بالطريقة التي ننهجها نحن، بل يدرك العالم عبر نسق من الفعاليات التي تأخذ طابعا ذهنيا وعاطفيا سحريا في آن واحد. فتجربة البدائيين تتكون عبر المعاناة الأسطورية وبطريقة حدسية. وبالتالي فإن منظومتهم الأسطورية ليست نتاجا لتجربة عقلية بل هي نتاج لمركبات انفعالية ووجدانية. وبالتالي فإن دور المنظومات الأسطورية لا يقف عند حدود تفسير الظواهر الطبيعية فحسب، إذ يتجلى بوصفه مشاركة وجدانية تأخذ

صورة ردود فعل إزاء الخوارق الطبيعية. وتلك هي الطريقة التي يجب علينا أن نعتمدها لفهم الطقوس والرموز والمفاهيم التي تعود إلى العقلية البدائية.

فالطقوس تصنع الأساطير في سياق فعلها، وتحقق للأفراد المشاركة بواسطة تدخل الرموز التي لا تتمايز عما ترمز إليه، أي أنها تتشكل على نحو تتكامل فيه الحقيقة والرمز: الحقيقة وما يرمز إليها شيء واحد. وهذا يعني أن الممارسات الثقافية والدينية والسحرية تكوّن علاقات مشاركة بين الإنسان والقوى الأسطورية وبالتالي فإنها توجه هذه القوى لصالح الإنسان.

ويصل برول في هذه المرحلة الأولية من تفكيره إلى نتيجة خطرة وهي وجود قطيعة كلية بين العقليتين وأنه لا يوجد هناك أي تجانس بينهما [1]. ولكن برول يستدرك في المراحل اللاحقة من أعماله وجود مراحل انتقالية تطورية بين العقليتين وأن القطيعة التي أعرب عنها في البداية تجانب الحقيقة الموضوعية.

وفي هذا المجال يطرح السؤال التالي نفسه وهو: لماذا لم يتخل البدائيون عن هذه التصورات الخيالية التي تتناقض بوضوح مع الحقائق الموضوعية الواقعية في كل لحظة ؟ وهنا يجيب برول إن

---

(١) Guy rocher: Introduction a la sociologie générale, organisation sociale, point, paris, 1968, p1٠.

هذا لا يحدث لأن العقلية البدائية منغلقة أمام التجربة العادية وهي غير حساسة للتناقض.

ولكن ما العلاقات التي تربط بين الذهنية البدائية والذهنية المعاصرة ؟ هل يمكن القول بأن العقلية المعاصرة هي حصاد تطور العقلية البدائية عبر الزمن ونتاج لها ؟

هناك إجابات متعددة الاتجاهات حول هذه القضية. وفي هذا السياق يقدم ليفي برول عبر تحليله المنهجي منظومة من الأفكار والتصورات. يشير برول في سياق تصوراته التطورية إلى تطور نقدي حدث في عقلية البدائيين يميل إلى رفض بعض السمات السحرية والأسطورية السائدة، ومن ثم تنامي بعض المفاهيم التي مكنت هذه العقلية من الفصل المبدئي بين الرمز وما يرمز إليه وهذا الفصل يشكل بداية تطور في الإمكانيات المنهجية للعقل البدائي.

ويبدو أن ليفي برول في هذا السياق قد تخلى عن فكرته الرئيسية الأولى القائمة على الفصل القطعي بين العقلية البدائية والعقلية المعاصرة[1]. وبدأ في هذه المرحلة من تفكيره يؤكد وجود مراحل انتقالية تفصل بين الثقافة البدائية والثقافة التقليدية، حيث يبين في هذا المقام أن العقلية البدائية – بصورتها اللامنطقية – لا تهيمن بصورة

---

(١) حدث هذا التطور في أعماله الأخيرة التي رفض فيها بعضا من تصوراته الأولى.

كلية على البدائيين، كما أن هذه العقلية لا يمكنها أن تختفي من حياتنا نحن المعاصرين. فهي تلعب دورا أكثر أهمية عند البدائيين وأقل أهمية عند المعاصرين. وإنه لا يمكن أن نتصور أبدا بأنه يمكن للإنسانية أن تتحرر نهائيا من الفكر الأسطوري والخيالي. وما هو مهم في هذا السياق هو أن الأساطير والخرافات تتواجد في العقائد المعاصرة، ولأن المؤمن يجد اليوم في عقيدته شيئا آخر غير التفكير النقدي البارد وفي هذا مؤشر على أن العقلية البدائية لن تندثر كليا أبدا.

ومع ذلك إذا كان التطور نحو العقلية المعاصرة قد تحقق وأخذ مجراه فإن تفكير الإنسان لا يأخذ الطابع المنطقي بصورة كلية وذلك لأن العناصر الانفعالية لن تختفي أبدا في بنية التفكير العقلاني المعاصر(1). ويضاف إلى ذلك كله أن **العقلية الأسطورية لا تحجب عن الإنسان إمكانية التفكير والتطور العقلي المنطقي على نحو كلي. وهذا يعني أن العقلية الأسطورية تعيق التطور العقلاني ولكنها لا تمنعه بصورة كلية.**

وقد تعرضت نظرية برول ولا سيما في أعماله الأولى، إلى انتقادات شديدة من قبل المفكرين والباحثين في هذا الميدان. وذلك لأن برول كان يفصل قطعيا بين مرحلتين من مراحل تطور المظاهر العقلية للحياة الإنسانية. وفي أصل هذا الفصل قد تكمن

---

(1) Lucien- Lévy - Bruhl. la mentalité primitive, paris, alcane. 1922, p 7.

رؤية عنصرية أو قد تؤسس لمثل هذه الرؤية في التمييز اليوم بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية المعاصرة. ويمكن القول بأن هذه الانتقادات التي وجهت لنظرية برول جعلته يعدّل رأيه في أعماله المتلاحقة حول هذه القضية.

لقد استدرك الأنتروبولوجيون المتأخرون خطأ المتقدمين في القرن التاسع عشر الذين قسموا المجتمعات الإنسانية إلى بدائية يعوزها المنطق والتحليل، وإلى مجتمعات متحضرة لديها ملكة العقل والنقد ولا تستسلم لتفسيرات الغيب. "فاعترفوا حين معاينة المجتمعات الأولى بسخف القول ببدائيتهم، حين اكتشفوا خبرات تجريبية، وجداول تصنيف معقدة للموجودات والبيئة المحيطة بهم، ونظم فهم الكون وتفسير للعالم والحياة، يقف خلفها عقل منتج يماثل العقل الحديث في بنية نشاطه وآلية عمله ووظيفته"[1].

فأغلب الباحثين يؤكدون اليوم وجود درجة كبيرة من التجانس النوعي بين العقلية التي كانت سائدة في المجتمعات البدائية وهذه التي تسجل حضورها في المجتمعات المعاصرة. فالناس في المجتمعات القديمة كانوا يمتلكون معارف غامضة عن الطبيعة وخصائص النبات وحركات النجوم وطبائع الحيوانات، وبالتالي

---

(١) سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، اللاذقية، ص٥٧.

فإن هذه المعلومات كانت تأخذ طابعا أمبيريقيا تجريبيا يجانس إلى حد كبير طبيعة المعلومات التي توجد في حوزة المجتمعات المعاصرة. وهذا يعني أن التباين الذي يمكن ملاحظته بين المظاهر العقلية في المجتمعات البدائية تباين في درجة التطور وتراكم الخبرات الإنسانية ولا يأخذ صورة تباين في النوع أو الجوهر. فالمرحلة التي يطلق عليها بدائية توجد في أصل تطور الحضارة الإنسانية ولعلها المرحلة الأكثر أهمية التي سجل فيها الإنسان حضوره الكوني، حيث استطاع وبوسائل بدائية جدا أن يسجل لنفسه الحضور والبقاء عبر سلسلة من الاكتشافات المتتابعة التي مهدت للإنسان المعاصر.

ويسجل ليفي ستروس Claud Leve - Strauss **جهودا علمية كبيرة في دراسة أوجه التباين والتجانس بين العقليتين.** وهو في هذا السياق ومن أجل المقارنة بين العقلية البدائية والعقلية المعاصرة يقارن بين المهندس والفلاح القديم. فالفلاح يمتلك معلومات ومعارف عملية فعالة عن موضوع عمله، وهو بذلك يستطيع أن يصنع بعض أدواته وأن يفعل أشياء كثيرة في مكان وجوده دون أن يمتلك أية معرفة نظرية معقدة. أما المهندس فيمتلك معلومات نظرية وتجريبية متقدمة جدا بالقياس إلى الفلاح التقليدي. فمعارف الفلاح هي معارف ناجمة عن الخبرة والتجربة الحياتية، أما المهندس فمعارفه ناجمة عن

علم تجريبي[1]. فالمعلومات التجريبية للفلاح هي حصاد ملاحظات دقيقة وصبورة وهي تتكون عبر عملية تراكم عبر الزمن. وهذا يعني أن هذه المعارف لم يتم التوصل إليها عبر فعاليات المنطق أو المخبر، بل هي نتاج عملية تغير زمنية طويلة جدا في سياق التطور الإنساني.

ويرفض كلود ليفي ستروس من جانبه استخدام مفهوم العقلية البدائية ويفضل استخدام **مفهوم الفكر البدائي** Pensée Sauvage وهو بذلك يريد أن يؤكد بأن التفكير عند البدائيين يعتمد على ذات المنطق الذي يعتمده الناس في المراحل الحديثة من التاريخ الإنساني [٢]. وعلى هذا الأساس **يجب التركيز من أجل التمييز بين الذهنيتين على مبدأ الموضوعية والذاتية. وإذا كان التفكير المنطقي الخالص يعيد التجربة إلى عناصر مجردة فإن التفكير البدائي يباشر الحقيقة المعاشة دون توسطات تجريدية.**

فالأسطورة على سبيل المثال تعبير إنساني متشبع بالدلالة والمعاني الانفعالية والسيكولوجية، حيث تنطوي على جانب من الحياة الانفعالية ومن المشاركة التي تتجانس إلى حد كبير مع نموذج العقلية البدائية. ومن هنا يمكن الحديث عن تجانس أو علاقة قرابة

---

(١) Claude Levi – Strauss, la pensée sauvage, Paris, 1962, pp (26 - 33).

(٢) Lucien- Lève - Bruhl, La Mentalité Primitive, Paris, Alcane, 1922, P8.ssss

كبيرة بين العقائد والممارسات البدائية وبين الفلكلور والفنون الشعبية التي تؤكد حضورها في جوانب الحياة الاجتماعية المعاصرة ولا سيما في المناطق الريفية. يمكن أن نجد هذه المظاهر الأولية البدائية في الوسط المدني مثل: العرافين والمنجمين والسحرة.

وتأسيسا على طبيعة الحقائق التي أوردناها أعلاه فإن التمييز القطعي بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة مفارقة علمية لاتصمد للمواجهة العقلية. ففي قلب الحياة المعاصرة اليوم، في البادية والريف والحضر، نجد مضامين العقلية البدائية التي تعتمد على مقومات وأسس سحرية وأسطورية تضرب جذورها في أعماق التاريخ الإنساني البعيد.

والسمات البدائية تتجلى بوضوح صارخ في كثير من مظاهر الحياة التقليدية Traditionnelle في مختلف جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويمكن للحياة التقليدية المعاصرة أن تسلط الضوء على طبيعة الحياة البدائية ومظاهرها. لأن في الحياة التقليدية المعاصرة ما يعكس طبيعة الحياة البدائية فيما يتعلق بطرق النظر والتفكير والتحليل والسلوك.

من العقلية البدائية إلى العقلية التقليدية :

يشار إلى العقلية البدائية بوصفها هذه التي سادت في مراحل تاريخية مغرقة في القدم، ولا سيما في العصور القديمة التي تسبق

ظهور الكتابة أي قبل الألف السادس قبل الميلاد. وغالبا ما يشار بذلك إلى أنماط الإنتاج الرعوية، وإلى المجتمعات الإنسانية التي كانت تعتمد وسائل بدائية جدا في الحياة والوجود ولا سيما في العصور الحجرية والبرونزية.

ويشار إلى العقلية التقليدية عادة إلى هذه التي سادت في عصور ما بعد الكتابة وصولا إلى مرحلة اكتشاف الطباعة وبداية عصر النهضة في القرن الخامس عشر والسادس عشر. ومن المؤكد أن هذا الخط التاريخي الذي رسمناه يحمل تقطعات تاريخية لا يمكن أن تحدد. إذ يمكن لنا أن نجد في ثنايا العصر الذي نعيش فيه اليوم أنماط وجود بدائية كما يمكن أن نجد أيضا أنماط وجود وحياة تقليدية تعود بأصولها إلى مراحل ما قبل النهضة الغربية.

نعني بالحياة التقليدية أنماط السلوك والحياة التي تعتمد على تناوب مستمر لقيم الآباء والأجداد والمحافظة على أنماط السلوك التي عرفتها الأجيال القديمة." ففي كل مرة يجري التمسك بطريقة للحياة أو للعمل أو التفكير، بحجة أنه "هكذا تم التصرف دوما" يمكننا الكلام على التقليد. وقد نظر فلاسفة الأنوار إلى التقليد بوصفه الطاعة العمياء لمجموعة من الأحكام الغامضة والمتباينة والمتناقضة، والتي لا تملك شيئا سوى كونها آتية من العصور الغابرة[1].

---

(١) ر.بوردون وف. بوّريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص١٩٦.

تعود كلمة تقليد Tradition إلى اللفظة اللاتينية Traditio التي تعني تحول وانتقال وأصلها الفعل Tradere. ويميز قاموس ليتريه Littré الفرنسي بين عدة مضامين في كلمة تقاليد:

- الفعل الذي يسلم شخص ما شيئا ما لشخص لآخر.
- تناقل أحداث تاريخية وعقائد دينية وأساطير من جيل لآخر بواسطة النقل الشفوي ودون أية براهين مكتوبة.
- وهو مفهوم كاثوليكي ويعني تناقل المعارف الدينية والقدسية من مرحلة إلى أخرى.

وهذه التحديدات التي يعرضها قاموس ليتريه تعود في الأصل إلى مصادر حقوقية وقانونية رومانية قانونية.

وعندما نحاول تحليل بنية التقاليد ووظائفها يمكننا أن نميز فيها ثلاثة عمليات أو فعاليات وهي :

إنها عملية توسط ودمج ثقافي في سياق شروط الوسط المتحولة.

عملية حضور مستمر لتراث جماعة أو مجتمع عبر العصور.

علاقة بين المطلق التراثي والتجربة الاجتماعية.

ويتناول بودون Boudon مفهوم التقليد في معجمه النقدي بالتحليل حيث يقول في هذا الصدد معرفا بالمفهوم:" في كل مرة يجري التمسك بطريقة للحياة أو للعمل أو التفكير، بحجة أنه "هكذا تم التصرف دوما" يمكننا الكلام على التقليد. وقد نظر

فلاسفة الأنوار إلى التقليد بوصفه الطاعة العمياء لمجموعة من الأحكام الغامضة والمتباينة أو المناقضة صراحة الطبيعة، والتي لا تملك شيئا سوى كونها آتية من العصور الغابرة"[1].

وباختصار يمكن القول بأن التقاليد هي أفكار عصر سابق، هي تعبير عن الأمس" وهي الأفكار والقيم والمعايير والمؤسسات ونماذج السلوك القديمة المرتبطة بالماضي، (...) التي تتميز بقدر من الثبات النسبي من جهة، كما يفترض أنه تم نقلها من جيل إلى جيل مما يعكس تقديرا واحتراما لها قد يصل إلى حد التقديس من جهة أخرى" [2].

والتقاليد تتأسس على معطيات الأساطير والقرابة والحكايات والأسرار الخاصة بكل جماعة ثقافية إنسانية. وقد تعمل التقاليد على تحقيق التكامل بين القيم الأسطورية القديمة مع القيم الجديدة. فالتبادل القديم الذي كان يتم بالسلع تخلى عن مكانه لنظام التبادل النقدي. ومع ذلك فإن التبادل القديم السلعي بقي يمارس دوره وبصورة محدودة في كثير من الثقافات المعاصرة. وهذا يعني أن المحافظة على التقاليد القديمة كما هي في وضعيتها التاريخية القديمة ليست فعلا ضروريا للحضارة الإنسانية. وعلى خلاف ذلك فالشعوب البدائية تعطي للتقاليد

---

(١) ر.بوردون وف. بوريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص١٩٦.

(٢) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤ص ٢٥.

الدينية دورا كبيرا في حياة الجماعة. ولذا فإن هذه القيم تقاوم إكراهات الوسط الطبيعي وتحافظ على وجودها بدرجة عالية من اليقظة والاهتمام.

فالتقاليد ليست مجرد توسط أو دمج ثقافي فحسب فهي بوظيفتها التحويلية هذه تمكن الجماعة من تجديد ذاتها ونقلها من حالتها التي كانت عليها إلى الحالة التي تتمثل فيما يجب أن يكون. والتقاليد لا تتحدد بالاتصالات الشفوية فحسب يمكنها أن تقوم على أساس إبداعي يتمثل في قدرة الجماعة على إبداع معاني رمزية أسطورية عبر الممارسات الحياتية اليومية لأفراد الجماعة. وبالتالي فإن هذه لممارسات لا تأخذ طابعا آليا بل تعبر عن حالة توافق بين المنتج والذي يعاد إنتاجه وإبداعه.

بين مفهومي التقليد والتخلف:

يجب علينا أن نفصل في التداخل القائم بين مفهومي التقليد والتخلف. فكثير من الباحثين يأخذون مفهوم التقليد بمضامين أيديولوجية قوامها أن صفة التقليد ترمز إلى التخلف بمختلف مضامينه ومعانيه. وعلى خلاف هذه الرؤية يمكن القول بأن التقليد لايعني تخلفا بالضرورة بل يشير إلى مجموعة من السمات والخصائص السوسيولوجية المحددة. ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن هذه الكلمة "التقليد" تنطوي على مضمون نسبي جدا.

ند أصبحت السمات والخصائص التي عرف بها عصر التنوير
ي أوروبا في حكم التقاليد وهذه التقاليد كانت ترمز وما زالت
لى أهم مرحلة حضارية في تاريخ أوروبا. وهذا هو الحال فيما
يتعلق بمرحلة الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى
ولا سيما فيما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين. وهو
عصر ازدهار العقل والفلسفة والمعارف العلمية.

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم التخلف يأخذ مساره بعيدا عن
مفهوم التقليد. فالتخلف حالة اجتماعية ووضعية تاريخية تأخذ
سمات سوسيولوجية محددة قوامها في الأصل الحالة التي لا
يستطيع فيها مجتمع أن يواكب روح العصر فيما يتعلق بأنماط
الحياة والوجود. وفي هذا يمكن لنا القول بأن حالة المجتمعات
العربية المعاصرة متخلفة حتى بالقياس إلى العصر العباسي في
القرنين التاسع والعاشر وذلك على الرغم من مظاهر الحضارة
السائدة في القرن العشرين.

فالعرب في القرون الأولى للهجرة كانوا يشكلون حالة
حضارية بكل المعايير العقلية والإنسانية ولا سيما بالنسبة
لعصرهم. أما اليوم فإنهم يمثلون حالة تخلف حضاري وهذا يعني
أن الروح الحضارية القديمة تسجل غيابها اليوم بكل المقاييس
ومن هذا المنطلق لا يمكن القول بأن القرون الأولى للهجر

كانت متخلفة بل كانت متقدمة في عهدها بينما نستطيع القول بأن العرب يعيشون حالة تخلف شاملة في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.

فالتقاليد لا تتناقض مع العقلانية، والتقليد لا يعني في كل الأحوال حالة تخلف. أما التخلف فهو الحالة التي تشير إلى اتساع المسافة الفاصلة بين العقلانية وأنماط الوجود، أو هي الحالة التي يعتمد فيها المجتمع أنماط إنتاج قديمة مع إمكانية توظيف إمكانيات إنتاج حديثة: مثل استخدام أنظمة إنتاج رعوية وزراعية قديمة مع وجود إمكانيات أفضل. ويتأسس على هذا أن درجة العقلانية هي المؤشر الأساسي لحالة التخلف والتحضر. وهذا يعني أيضا تباينا بين مفهومي التحديث والتخلف. فالتحديث لا يعني بالضرورة حضارة أو تقدما. فالتحديث يدل على مظاهر الحضارة فإذا كنت استخدم تقنيات حديثة اليوم فهذا لا يعني بالضرورة أنني عقلاني وحضاري. فكثير من الخبراء والمتخصصين وأغلب الناس أيضا يستخدمون منجزات الحضارة من هاتف وتلفزيون وكمبيوتر ولكن لا يعني هذا بالضرورة أنهم على درجة عالية من العقلنة التي تشير إلى حالة داخلية متنورة في النظر إلى الكون والوجود والحياة. وهذا يعني أن شخصا يعش اليوم في هذا العصر قد لا يكون على درجة من التنوير

التي توازي حالة شخص عاش في العهد الإغريقي المتنور وتأثر بالفلسفة والفكر الإغريقي؛ وهذا يعني أيضا بأن الناس الذين يعيشون في هذا العصر ليسوا أكثر تنويرا وعقلانية من هؤلاء الذين عاصروا المعتزلة والأشاعرة أو إخوان الصفا، هؤلاء الذين كانوا يجادلون ويفهمون طبيعة الخلافات الفلسفية في عصرهم. ومع ذلك نقول ما كان سائدا في عصر الإغريق أو عصر المعتزلة يصبح الآن جزءا من التراث والتقاليد ولكنه ليس جزءا من التخلف الذي نعيشه في هذا العصر.

ويتأسس على ما عرضناه أن التخلف حالة من الوجود التي تتناقض مع درجة العقلانية التي حققها المجتمع الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره. وبالضرورة فإن المجتمع العربي المعاصر يعيش حالة تخلف عصري شامل لأنه لم يستطع أن يواكب مستوى تطور العصر الحالي بمستوياته العلمية والمعرفية. **فالجهل واللاعقلانية وغياب المعرفة العلمية وهيمنة الخرافة والرواسب الأسطورية واعتماد أساليب إنتاج بائدة وقديمة هي مؤشرات التخلف.** أما التقليد فهو التراث الذي ما زال حيا بمعطياته الروحية والإنسانية. وهذا يعني أن التقاليد قد تكون في أصل التخلف إذا كانت تعبر عن حالة تخلف أو متخلفة بجوهرها. وقد تكون في أصل التقدم إذا كانت عقلانية وحضارية في زمنها وعصرها.

وعلى هذا الأساس فإن تقاليدنا العربية تحمل في مضامينها مؤشرات حضارية ومؤشرات التخلف. وكلما كانت هذه التقاليد عقلانية كانت حضارية وهي متخلفة إذا كانت مناهضة للعقل والعقلانية. وعلى هذا الأساس يجب التمييز بين التقليد وبين التخلف، فأحدهما لا يطابق الآخر بالضرورة، فهناك تقليد متخلف **وهناك تقليد يومض بالعقلانية**: استخدام الرعي في العصور القديمة حالة عقلانية أما استخدامه في العصر الحالي حالة من حالات التخلف.

ومع أهمية هذا التمييز فإن أغلب المفكرين العرب يستخدمون أوصاف التقليد بمعنى التخلف، وهم يصيبون عين الحقيقة، لأن تقاليدنا التي تعود إلى ألف سنة ماضية، هي تقاليد لم تشهد تواصلا في وميض العقل والمعرفة العلمية، منذ اللحظة التي توقف فيها نضح العقل، وعطاء الاختلاف، ووهج المعرفة الفلسفية، أي في حدود القرن الثالث عشر وما يليه. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تتسم العقلية العربية بالطابع التقليدي أم أنها تشكل حالة حداثية تواكب مفهوم التخلف والتقليد في الفكر العربي: التخلف يساوي التقليد، والتقليد يساوي التخلف وذلك العصر وما يقتضيه من روح عقلانية؟ وهنا يتوجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار توافق في مختلف المستويات الاجتماعية والاقتصادية. ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال يمكن لنا أن

نستند إلى آراء نخبة من المفكرين العرب الذي شغلوا بدراسة هذه القضية.

المجتمعات التقليدية :

غالبا ما ينظر الباحثون إلى "المجتمعات التقليدية" بوصفها مجتمعات شفوية قلما تعتمد التدوين والكتابة بصورة عامة، في حين ينظر إلى المجتمعات الحديثة، بوصفها المجتمعات التي قطعت أشواطا واسعة في ميدان الكتابة والاتصال الجماهيري والمعلوماتية "(١).

في المجتمعات القديمة التقليدية لا تتشكل الجماعة على أساس الوعي الواضح العقلاني بأهمية التضامن الاجتماعي، بل تتكون هذه الجماعات بصورة عفوية على أساس علاقات روحية أسطورية رمزية تؤدي إلى تماسك الجماعة وتفاعلها في دائرتي الزمان والمكان على أساس علاقات قدسية. فالاختلاف الممكن بين الجماعات التقليدية والجماعات الحديثة ليس في اختلاف الفاعلين أو الناس بل يقوم هذا التباين على أساس التباين في الطقوس والعادات والتقاليد التي تحدد لكل فرد دوره ومكانه في إطار الحياة الاجتماعية.

---

(١) ر.بوردون و ف. بوّريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمةسليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط١٩٨٦،١،ص١٩٤.

ففي الجماعات التقليدية نجد روحا ولحدة تلأخذ مكانها في داخل كل فرد وتنظم له العلاقة بينه وبين الطبيعة والآلهة والمجتمع.

يميز فريدمان Gerorges friedmann بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة وفقا لدالة العلاقة مع الطبيعة. فالإنسان الريفي يعيش في أحضان الطبيعة وفي علاقة مباشرة مع مكوناتها. وهو في إطار علاقته هذه يتشبع بآليات فعلها ومنهج حركتها وإيقاعات وجودها، ولذلك فهو يتكيف مع متطلبات ومقتضيات وتحديات الطبيعة الفيزيائية.

وعلى خلاف ذلك فإن الإنسان في المدينة التي تغمرها الحداثة ينفصل عن الطبيعة بشبكة معقدة من الآلات والأنظمة التقنية المعقدة والمعارف المتطورة. والإنسان هنا في هذه الحالة لا يخضع لضرورات الطبيعة وهو في هذه الوضعية يحاول أن يتكيف وفقا لمقتضى حاجاته ورغباته وطموحاته. وهو من هذا الموقع يسيطر على الطبيعة ويوظفها لخدمة غاياته وأغراضه. ويطلق فريدمان على هذا الوسط التقني بالوسط الجديد، وذلك لأن ظهور هذا النمط ما يزال حديثا جدا في تاريخ الإنسانية وهو ناجم عن الثورة الصناعية عبر التحولات التي اتجهت من العمل اليدوي إلى العمل الآلي واكتشاف المواد الأولية الجديدة فالمجتمع التقني يختلف عن التقليدي بأنه سبب ونتيجة في آن واحد.

يشار إلى المجتمعات التقليدية على أنها" تلك المجموعات البشرية التي تحكمها أنساق متماثلة من القيم الثابتة والتي تستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، وهي المجتمعات التي تتحكم بها روابط عشائرية أو مذهبية والتي تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسره تمسكا بالأصالة. وهي المجتمعات الأبوية التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي في الأسرة (...) مجتمعات تخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية وتعتبره تهديدا لقيمها الخاصة، فالحذر قائم تجاه كل تحديث"[1].

" إنها مجتمعات تأثيميّة تؤثّم أفرادها عندما يقدمون أفكارا جديدة ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد هو نوع من الإثم، وهي المجتمعات المعتصمة بهوية ثقافية ثابتة تناهض التغيير والتحول، وأخيرا هي المجتمعات التي لاذت بتفسير ضيق ومغلق للنصوص الدينية وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية الدينية الأصيلة وبالإجمال، هي المجتمعات التي لم تتمكن بعد من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، والشروح

---

(١) عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغيّر، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٩، ٢٠٠٢، صص١٦٤-١٨٣، ص١٦٤.

والتفسيرات والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثانية، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه فصارت تفكر وتتصرف في ضوئها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان"[1].

تحليل هذا النص يبين لنا خصائص المجتمعات التقليدية وهي:

١- المجتمعات التقليدية هي تلك المجموعات البشرية التي تحكمها أنساق متجانسة من القيم الثابتة.

٢- تستند هذه المجتمعات في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو طائفية أو عرقية ضيقة.

٣- تتحكم فيها روابط عشائرية أو مذهبية قبلية ضيقة.

٤- لم تفلح هذه المجتمعات في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسره تمسكا بالأصالة.

٥- مجتمعات الأبوية يتصاعد فيها دور الأب الرمزي في الأسرة.

٦- مجتمعات تخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية وتعتبره تهديدا لقيمها الخاصة، فالحذر قائم تجاه كل تحديث. فكل تجديد بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

---

(١) عبد الله إبراهيم،المجتمعات التقليدية في عالم متغير، المرجع السابق، ص١٦٥.

٧- مجتمعات تأثيمية تؤثم أفرادها عندما يقدمون أفكارا جديدة ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد هو نوع من الإثم.

٨- مجتمعات معتصمة بهوية ثقافية ثابتة تناهض التغيير والتحول. إنها هذه المجتمعات التي تعيش في أنفاق معتمة يكون فيها شعاع الشمس مؤلما والرياح النقية مصدر إزعاج والخروج إلى العالم مغامرة غير مأمونة العواقب.

٩- مجتمعات تعتمد تفسيرا ضيقا ومغلقا للنصوص الدينية وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية الدينية الأصيلة وبالإجمال.

١٠ - هي المجتمعات التي لم تتمكن بعد من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، والشروح والتفسيرات والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثانية، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه فصارت تفكر وتتصرف في ضوئها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان"[١] .

" أما المجتمعات الحديثة فهي تلك المجتمعات التي تتميز بحركة متواترة من النشاط العقلي والعلمي حيث تمكنت هذه المجتمعات من

---

(١) عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغير، المرجع السابق، صص ١٦٤-١٨٣، ص١٦٥.

تحديث تكويناتها الاجتماعية والثقافية تأسيسا على تصورات متجددة فتحررت من عبء الماضي وتمثلت روحه ولكنها لم تقع في أسره وإنما أدرجته في تفاصيل حياتها، وانفتحت على المستقبل في حركة ناشطة وتعاقدت على صور واضحة حول مفاهيم الحقوق والواجبات والحريات والمشاركة الجماعية في كل شيء"(١).

وتحيا المجتمعات التقليدية المعاصرة ازدواجية ثقافية وعقلية ذات طابع مركزي. وتتوزع هذه الازدواجية في شطرين مركزين للحياة الاجتماعية، حيث تعيش هذه المجتمعات على إيقاعات الحداثة الغربية ولا سيما فيما يتعلق بأنماط الحياة الاستهلاكية والوظيفية، وهي في الوقت نفسه تعيش في أنفاق مظلمة من الماضي البعيد الذي يتنافر على نحو شمولي مع معطيات الحداثة والحاضر. إنها مجتمعات تعيش زمنين مفارقين في آن واحد: زمن الحداثة وزمن القدامة. وبعبارة أخرى تعيش الحاضر استهلاكيا، وتعيش الماضي بأنماطه القيمية، إنها تعيش في العصر الوسيط وفي العصر الحديث في آن واحد. هذه الازدواجية الكبرى تضع هذه المجتمعات في مواجهة إشكالية تاريخية موجعة تفرض نفسها في مختلف تجليات الوجود الاجتماعي والثقافي.

وباختصار يمكن القول أن نقطة الفصل بين مجتمعين أحدهما تقليدي والآخر حديث أو حداثي إذا جاز التعبير هو الموقف من

---

(١) عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغير، المرجع السابق، ص ١٦٥.

الزمن. فالمجتمعات الحديثة تعيش هاجس المستقبل بالدرجة الأولى فهي تنظر إلى المستقبل وتنظم أسباب وجودها للزمن القادم. أما المجتمعات التقليدية فهي هذه التي تعيش هاجس الماضي ماضي الآباء والأجداد وتراث الأجيال السابقة، وتحاول أن تحافظ على أنماط الحياة التي درج عليها الناس جيلا بعد جيل. وعلى أساس هذا الموقف من الزمن يمكن تصنيف الناس والمجتمعات الإنسانية على أساس تقليدي أو حداثي.

وهناك معايير أخرى للتصنيف تعتمد على طبيعة البنى الفكرية والذهنية. ومن أجل التمييز بين المجتمعات التقليدية وبين هذه التي تأخذ طابعا حداثيا يمكن لنا أن ندرس الخصائص الذهنية المجتمعات التقليدية والحداثية. وباختصار يعرف المجتمع التقليدي بمجموعة من الخصائص التي ينفرد به عن المجتمع التكنولوجي الحديث، فالمجتمع التقليدي يعرف باقتصاده البسيط عادة مثل الرعي والزراعة، ويكون هذا الاقتصاد قائما على مبدأ الكفاية، وتسوده في الغالب علاقات تقليدية تحكمها علاقات قبلية دموية إلى حد كبير، كما هو الحال في أغلب المجتمعات الزراعية في الوطن العربي على سبيل المثال.

وباختصار يمكن القول بأن" التقليد هو الأفكار والقيم والمعايير والمؤسسات ونماذج السلوك القديمة المرتبطة بالماضي، (...) التي تتميز بقدر من الثبات النسبي من جهة، كما يفترض أنه تم نقلها من

جيل إلى جيل مما يعكس تقديرا واحتراما لها قد يصل إلى حد التقديس من جهة أخرى" (١).

ويمكن لنا في هذا الخصوص استعراض الجدولين التاليين للمقارنة بين مظاهر المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث.

جدول مقارن بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث		
القطاعات	المجتمع التقليدي	المجتمع الحداثي
التكنولوجيا	أدوات يدوية اختراعات محدودة	الآلات متقدمة اختراعات متقدمة
الاقتصاد	اقتصاد معاشي اقتصاد طبيعي تقسيم عمل محدود اقتصاد غير متمايز مبدأ الكفاف	إنتاج موسع التبادل النقدي تقسيم عمل متطور الإنسان الاقتصادي مبدأ اللذة روح المبادرة
الملكية	أشكال عينية للملكية ملكيات زراعية و عائلية.	أشكال مجردة للملكية (ملكية أسهم) مصانع، معامل، شركات مجهولة الاسم.
التنظيم الاجتماعي	تنظيم تراتبي و فئوي شديدين هينة المؤسسات الدينية و العائلية	مجتمع طبقي ديمقراطية سياسية تضاؤل دور المؤسسات التقليدية

(١) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤ص ٢٥.

المكانة الاجتماعية	متوارثة	مكتسبة عن طريق الاستحقاق
العائلة	أبوية ممتدة	عائلة نووية أو ثنائية
الدين	تأثير حاسم	تراجع سيرورة الفصل بين المقدس والدنيوي[1].

ويميز هشام شرابي بين المجتمع التقليدي البطرياركي والمجتمع الحداثي وفقا لتباين الوضعية الخاصة بعدد من المقولات وذلك على النحو التالي:

المقولة	الحداثة	النظام البطرياركي (التقليدي)
المعرفة	العقل	الاعتقاد م والأسطورة
الحقيقة	علمية نقدية	دينية تعليمية
اللغة	تحليلية	بيانية خطابية
النظام	ديمقراطي	سلطوي / بيروقراطي.
التركيب الاجتماعي	الطبقة	العائلة والقبيلة والطائفة [2].

معايير العقلية التقليدية :

تتسم العقلية التقليدية بالنظرة الأحادية الجامدة إلى الوجود فالحقيقة خيار بين خيارين: حق وباطل، خير وشر، عدل وظلم وهي لا تقبل

---

(١) Robert Laffont, Encyclopedie de sociologie, Grammont, Paris, 1976.

(٢) محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة،، مرجع السابق، ص٩١.

فكرة التعدد والتنوع والتناقض في بنية الكون فالوجود يرتدي لونا واحدا وحقيقة لا تقبل الانقسام والتجزئة[1].

فالسمات التقليدية للثقافة العربية تتمثل في كينونة مجتمع إيماني إخواني (...) يتحدد برابطة النسب والعصبة ومن ثم فإنه لمن المستحيل عمليا أن نعترف بالإنسان الحر المتخلص من حتميات النسب والانتماء العصبوي. فالإنسان الفرد الحر في مجتمعنا مثار للريبة، وإن أفرط في استقلاله أو أبدي شكا أو خروجا فإن إخوانه ينبذونه، فيصبح شاذا أو خائنا، مرتدا أو كافرا، ملحدا أو زنديقا، رجعيا أو عميلا، محكوما عليه بالجحيم الأبدي، ومن واجب السلطة المقدس أن تقضي عليه لأنه خرق المحتوم والمكتوب"[2].

فالثقافة التقليدية تغرس في وعي أفرادها قيم الخضوع للأمر الواقع، وتعزز لديهم الروح التقليدية القدرية التي تتمثل في القبول بما هو قائم، وعي بالتالي تجريد الفرد من روح المبادرة، وتقتل لديه الإحساس بالمسؤولية، وبالتالي فإنها تضفي الطابع القدسي على أغلب جوانب الحياة والتفكير،وتؤكد على الاتجاهات الماضوية بأخطر مضامينها، كما تسعى إلى تعزيز الأبوية وتغييب الروح النقدية.

---

(١) انظر، عياض بن عاشور، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٦٨، ص١٨.

(٢) عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع، المرجع السابق، ص١٧ – ١٨.

تقوم العقلية التقليدية على الإيمان بوجود إرادة كلية صادرة عن قوى كونية خارقة ولأن هذه الإرادة تحكم إرادتنا بصورة كلية أو جزئية. ويترتب على هذه الفكرة غياب الإرادة الإنسانية وتدني مستوى حضورها بصورة جزئية أو كلية. فالإرادة الإنسانية وفقا لهذا التصور ليس إرادة مبدعة أو حرة إنها حبيسة إرادات عليا ورهينة قوى كونية طبيعية متعالية تحدد لها مسارها واتجاهاتها [١].

ومن هنا يمكن القول لأن الحياة التقليدية هي فعالية لإنسانية قوامها إنتاج وإعادة إنتاج مظاهر الحياة التي دشنتها الأجيال السابقة والمحافظة على هذه المظاهر بما تنطوي عليه من قيم أعراف وتقاليد وعادات سلوكية. ولذلك **فإن عنصر التجديد يسجل غيابه إلى حد كبير في نمط الحياة التقليدية**، والتغير يكون عدميا إلى حدّ كبير. وهذا يعني أن الحياة التقليدية تتجسد في مظاهر وجود ستاتيكية ساكنة تناهض محاولات الإبداع والتغيير على **مبدأ كل تجديد بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار**. وهذه المجتمعات التقليدية غالبا ما تتجسد في مجتمعات القبيلة والريف والبادية والأحياء الشعبية القديمة في المدن.

أما الحياة الحديثة فهي هذه التي تعتمد مبدأ التجديد الدائم وروح والإبداع المستمر نحو كيان وجودي حضاري دائم النمو والاستمرار. ومثالها مجتمع المدينة الذي يعتمد في حركته على التجارة والصناعة والإبداع الفكري والإنساني بمختلف اتجاهاته وتياراته.

---

(١) عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع، المرجع السابق، ص١٦.

وبالطبع فإن مفهوم الحداثة والتقليد مفهومان نسبيان وهذا يعني قد يوصف مجتمع بكامله على أنه تقليدي كما توصف المجتمعات العربية الإسلامية على سبيل المثال، وهذا لا يعني غياب أنماط الحياة الحديثة بالمطلق. وكذلك غالبا ما نجد أنماط حياة تقليدية في مجتمعات حديثة جدا بالمعايير الحضارية مثل باريس ونيويورك ولندن وغيرها من المدن حيث تتواجد أنماط حياة تقليدية محافظة تقاوم التغيير وحركة التجديد المستمرة.

فالتقاليد، بصورتها العامة الإيجابية، خيوط الأزمنة القديمة التي ما زالت قائمة وحاضرة في الوعي. وهي في صورتها السلبية منظومة من الخرافات والعواطف والحكايات والأوهام التي تسيطر على مشاعر أناس حرموا من ضياء العقل وأنواره. والتقليد هو الأفكار والقيم والمعايير والمؤسسات ونماذج السلوك القديمة المرتبطة بالماضي، (...) التي تتميز بقدر من الثبات النسبي من جهة، كما يفترض أنه تم نقلها من جيل إلى جيل مما يعكس تقديرا واحترلما لها قد يصل إلى حد التقديس من جهة أخرى" [1]. ومن أجل تحديد خصائص العقلية التقليدية والعقلية الحديثة يمكن أن نعتمد منظومة من المعايير والإشكاليات وأهمها:

---

(١) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤ص ٢٥.

١- معيار المحافظة والتجديد:

في المجتمعات التقليدية يتجلى دائما الموقف المجافي للتغيير والابتكار، حيث ينظر إلى كل محاولة للتغيير على أنها تهديد اجتماعي، **وهنا يمكن لنا أن نلامس الروح التقليدية للعلاقة الذهنية مع الأشياء.** وهذا يعني أن المحافظة Conservatisme هي سمة أصيلة في البنية العقلية المحافظة. والمحافظة هنا تضمن لهذه المجتمعات حماية ذاتية ضد كل ما يهدد الطابع التقليدي لوجودها كما أن هذه المحافظة تعد أساسا ذهنيا في عملية تكيف هذه المجتمعات.

فالتغير والتجديد Renouvellement حقيقة تتأصل في عمق العقلية الحديثة أما الثبات فهو قانون جوهري في السجل الداخلي للعقلية التقليدية. وهذا يعني أنه إذا كان التغيير من طبيعة الأشياء في جوهر العقل الحديث فإن الثبات في اصل الوجود يتبدى حقيقة لا تقبل الجدل في العقل التقليدي.

ومن هذا المنطلق يمكن التمييز بين الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة وفقا لمبدأ المرونة والتصلب فهناك:

١- ثقافات دينامية حديثة تتميز بقدرة عناصرها على الحركة والتوالد والانتشار خارج إطارها الجغرافي، وقدرتها على الإقناع والتحدي وتلبية حاجات الأفراد.

٢- ثقافات تقليدية: وهي ثقافات جامدة وذلك لانعدام الراوبط الوظيفية بين وحداتها وعناصرها، فإلى جانب حرية المرأة توجد عناصر عبوديتها والى جانب القانون يوجد الثأر. والثقافة التقليدية تمجد الماضي وتحتقر الحاضر وتتخوف من المستقبل [١].

٢- معيار التفكير السحري:

يبين التحليل البنيوي للأساطير والذي أجراه ديميزيل (G.Dumezil) وليفي ستروس (C.Levi.Strauss) أن الأساطير نتاج منظم لخيال جمعي وهي تعبير عن لاشعور جمعي يقدم دلالة ومعنى لعناصر الحياة المادية والنفسية الخاصة بجماعة ما. فالبنى المشتركة التي توجد تحت غطاء الأساطير الخاصة بمجتمع ما تتوافق مع النسيج الداخلي للذهنية الجمعية الخاصة بالجماعة.

هذا وتؤدي الأسطورة وظيفة اجتماعية في مختلف المجتمعات الإنسانية (مالينوفسكي Malinowski) فهي تعبر عن العقائد وترفع من شأنها وتحافظ على المبادئ الأخلاقية ثم تعززها. وهي تضمن فعالية المراسم الطقوسية وتزود الناس بالمبادئ العملية في مجرى حياتهم. باختصار تعمل الأسطورة على تعزيز التلاحم في إطار جماعة ما وذلك من خلال التأكيد على العناصر الثقافية الأساسية للهوية. ومن

---

(١) عز الدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد٤، حزيران/يونيو، ١٩٨١، (صص ١٢٥-١٣٨)، ص١٣٦.

هويتها وأن تدفع أعضاءها للمساهمة في المشاركة في بناء الذهنية اللاشعورية.

يضج العقل البدائي والتقليدي أيضا بمظاهر التفكير الأسطوري La pensée Mythique. فالثقافة التقليدية متشبعة بمضامين الأساطير القديمة وهي بالتالي تأخذ طابعا أسطوريا في حركتها وهيئتها. وما نعنيه بالأسطوري هنا هو منظومة المفاهيم والتصورات التي تؤسس على أصول غير منطقية. ومن هذا المنطلق نجد أن أغلب المجتمعات، التي يقال عنها مجتمعات تقليدية أو أحيانا بدائية أو قديمة، تمتلك أسطورة الأصل التي تؤسس للتنظيم الاجتماعي القائم وتضفي الشرعية على المؤسسات السياسية السائدة.

ومع أهمية التقارب بين التفكير الأسطوري والتفكير الخرافي إلا أنه يجب التمييز بينهما وهذا التمييز نجده جليا عند فؤاد زكريا فالتفكير الأسطوري كما يقول "يعبر عن منهجية الشعوب البدائية في التفكير وفي تفسير الكون بمعنى أن الأسطورة كانت تلعب دور المعرفة العلمية في هذه المجتمعات التي لم تشهد ولادة العلم. أما التفكير الخرافي فهو التفكير الذي يقوم على إنكار العلم ورفض مناهجه، والأسطورة غالبا ما تكون تفسيرا متكاملا للوجود على حين أن الخرافة تتعلق بجزئية تتعلق بظاهرة أو حادثة واحدة"[1].

---

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢ ص٥٧.

وفي هذا الصدد يرى ليفي ستروس أن الأساطير Mythes تأخذ مكان العلوم في المجتمعات البدائية والتقليدية إلى حد ما[1]. وعلى خلاف ذلك فإنه يغلب على المجتمعات الحديثة في حياتها وفي منظوماتها الفكرية أنها تعتمد معطيات العلم والحقائق العلمية بدرجة واسعة جدا. فالحقيقة هي هذه التي تقوم على أسس عقلية وعلمية وبالدرجة الأولى وقلما توجد أفكار ذات طابع سحري أو أسطوري في هذه المجتمعات.

وفي هذا السياق يعرف إبراهيم بدران الخرافة بوصفها" علم لما قبل تاريخ العلم فهي الإرهاصات الأولى لتفسير الوجود و تفسير أحداثه[2]. ويرى أن العلاقة بين الخرافة و الحضارة علاقة عكسية وهي أكثر انتشارا في المجتمعات المتخلفة -ومنها المجتمع العربي- أو أكثر انتشارا في الطبقات الصغيرة و الأقل ثقافة. وفي معرض التميز بين الخرافة والعلم يعرف العلم بوصفه" ظاهرة إنسانية وهو موضوع و حصيلة الذهن البشري لتفسير الوجود و رصد حقائقه و هو نشاط ذهني مدعوم بالخبرة و التجربة و الممارسة ومستند إلى

---

(١) Lucien- Lève Bruhl, La Mentalité Primitive, Paris, Alcane, 1922, P 104.

(٢) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت،١٩٨٧(ص٢٩١ _ ٣٠٦)، ص٣٠٣.

حقائق طبيعية قائمة فعلا "[1]. فالعلم جدلية متنامية بين الحقيقة كما هي كائنة في الوجود، وبين إدراك الإنسان لهذه الحقيقة و إحاطته بها وقدرته للتعبير عنها"[2].

يقال عادة أن العلم يحرر العالم من أوهامه وهذا يعني أنه يستبدل بالتفسيرات العلمية التفسيرات الخرافية والأسطورية. وهو ينتقل بهذه المعارف من صورتها الذاتية إلى صورتها الموضعية اعتمادا على التجربة والمعرفة العملية. وهذا ما يطلق عليه ماكس ويبر Max Weaber العقلانية Rationality. والعقلانية تقوم على **مبدأ أن الأشياء تجد تفسيرها في ذاتها وليس في قوى خارجة عنها** مهما يكن أمر هذه القوى، سواء أكانت أساطيرا أو سحرا أو أرواحا أو آلهة. والحقيقة هي حقيقة ليس لأنها لكتشفت بل لأنها قابلة للتفسير منطقيا وتجريبيا. وفي المستوى العملي فإن العقلانية تدفع بإمكانية البحث إلى الأمام وبصورة مستمرة عن أدوات جديدة أكثر موضوعية وفاعلية لتحقيق أهداف محددة وقابلة للتحقق. هذا الوضوح في الاتجاه العقلي والتطبيقي للعقلانية كان في أصل الثورة الصناعية والتقدم الحضاري الشامل.

---

(١) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، المرجع السابق، ص٣٠٤.

(٢) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، المرجع السابق، ص٣٠٤.

وفي سياق هذه التصورات يسجل السحر حضوره المستمر وهو يمثل قدرة بعض الأفراد على توظيف قوى وطاقات غير مرئية توجد في أصل الأشياء. والسحر له هدف عملي يسعى إليه ويحققه وفي هذا الصدد يبين مالينوفسكي Malinowski حال أفراد التروبريانديس Trobriandais ولا سيما استخدامهم للسحر حيث يلاحظ أن التروبوبيانديس لا يوظفون السحر عندما يصطادون في البحيرات التي تفيض بالصيد بل يستخدمونه أثناء صيدهم في أعالي البحار حيث الخطر. فالخطر هنا يمارس الفعل الذي تقوم به الأسطورة في التفكير. وكلاهما السحر والأسطورة يؤكدان حضور المقدس. حضور المقدس والدنيوي في آن واحد وتكامل العلاقة الجوهرية بين الوجود الخفي والوجود المعلن لكينونة الأشياء (١). فالناس في المجتمعات البدائية وفق مثيرات ودوافع فوق طبيعية: الله الملائكة الأساطير القوى الخفية. أما المحرضات والدوافع في المجتمعات الحديثة فتأخذ طابعا اجتماعيا.

ومن هذا المنطلق يؤكد مالينوفكسي الوظيفة الحيوية للسحر في المجتمعات البدائية. فالسحر هو استجابة الإنسان الذي يشعر بالقصور والضعف وقلة الحيلة في عالم لا يستطيع التحكم

---

(١) B.Malinowiski, Magic, science and religion, GLENCO, the free presse, 1948, p.14.

بظواهره أو السيطرة عليه. فالسحر يسجل حضوره الكلي عندما تضعف مقدرة الإنسان العقلية على إدراك أسباب الظواهر ونتائجها في الآن الواحد[1]. وفي المجتمعات البدائية والتقليدية غالبا يسجل الوعي العلمي غيابا كبيرا فيترك مكانه لعقلية سحرية تميل إلى امتلاك الواقع على نحو سحري كاستجلاب الحظ والنجاح، أو إبعاد الخطر والشر. وهذا يعني أن التفكير السحري يمتلك وظيفة معرفية تعمل على سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة ولا سيما ما غمض عنها، ومن ثم تشكل هذه العقلية السحرية منطلقا لتفسير العلاقات القائمة بين الناس وتحديد منطق الظواهر الاجتماعية وسببيتها. فالسحر في المجتمعات التقليدية هو ممارسة اجتماعية تهدف إلى تحقيق للرغبات ودرء المخاوف مصدر التهديد لأمن الإنسان في هذه المجتمعات إنها حيلة الإنسان العاجز في مواجهة التحديات الغادرة كما يرى مصطفى حجازي[2].

---

(١) Malinowski, myth in primitive psychology -London-kegan Paul -1926- p110

(٢) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩، ص١٦٠.

٣- معيار المقدس والدنيوي :

يشرح دوركهايم في كتابه الأشكال الأولى للحياة الدينية[١] كيف يمارس أعضاء المجتمع سيطرتهم على بعضهم بعضا عن طريق المعتقدات والطقوس الدينية، **ويرى بأن السمة المميزة للدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضتين جوهريا: تحتوي الأولى على كل ما هو مقدس والأخرى على كل ما هو مدنس**[٢]. ويبين دوركهايم في هذا السياق أن الأشياء المقدسة هي هذه التي تصان بالمحرمات. ولا ينحصر المقدس في الآلهة والأرواح ولكنه يمتد ليشمل كائنات جامدة: صخرة، نبع، حصاة، قطعة خشبية وباختصار يمكن لأي شيء أن يكون مقدسا. ويرى دوركهايم أيضا أن الإله هو تعبير رمزي عن المجتمع. وبفضل الفصل بين المقدس والمدنس يمكن للإنسان أن يضع الأشياء في دائرتين: تشمل الدائرة الأولى (المدنس) كل ما يمكن أن يخضع للتساؤل والمعالجة والتجربة، أما الدائرة الثانية (المقدس) فهي هذه التي تضم كل ما من شأنه أن يتعالى على التخمين والظنون والمعالجة. وبعبارة أخرى: المقدس هنا يأخذ هذا القطاع الذي لا يمكن للإنسان أن يبحثه أو يعالجه أو يلامسه

---

(١) Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris, P.U.F, 1960,

(٢) Regarde: A.R. Radcliffe - Brown: Structure et fonction dans la société primitive, POINTS, Paris, 1968, pp230-260.

هو المجال الذي يعلو على الشك وعلى الطعن والنقد والتجريب، وهو المطلق القدسي الذي يعلو فوق التصورات والأوهام.

ومن الخصائص التي تعرف بها المجتمعات التقليدية هي حالة التواصل والتداخل بين الدنيوي profane والمقدس **sacré**. وفي هذا المجال يبيّن ميرسو إلياد Mircea Eliade أن البدائيين غالبا ما يعتمدون منهجا في تفسير الظاهر يقوم على تفسير الأشياء الظاهرة بأشياء أخرى خفية، وذلك انطلاقا بأن ما يرى ويشاهد ليس إلا جزءا من العالم الكلي. **وهذا النسق الخفي من الأشياء والأفعال هو المقدس الذي يضفي صورة الكمال على الأشياء المادية ويعطيه دلالته الحقيقية**: إذ أنه لا يمكن للأشياء أن تفسر نفسها بنفسها بل إن الحقيقة هذه الأشياء تكمن في الأنساق المقدسة لوجودها. والأنساق المقدسة **هنا هي مصدر هذه الأشياء وحقيقتها ومن هنا يفيض المجتمع التقليدي بطابعه الرمزي ويمور بمعناه الأسطوري**. وهذا النسق القائم بين المقدس والدنيوي ينسحب على الحياة الجمعية. فالحياة الاجتماعية تتكيف أيضا مع أنساق قدسية غير منظورة وتفسر بها[1].

ومن هذا المنطلق فإن توزع المجتمع إلى طبقات متباينة، وتوزيع المنازل، ودورة السنة، أو الحياة الإنسانية هي مظاهر تفسر عبر

---

(١) Mircea Elide, Le sacré et le profane, Gallimard, collection (IDEA), Paris, 1965.

القوى المقدسة. فعلى سبيل المثال: تكثر الاحتفالات في المجتمع التقليدي وهذه الاحتفالات تشكل مراحل في الدورة الزمنية للسنة وهذا يعني أن هذه الاحتفالات هي نوع من **المشاركة بالأحداث غير المنظورة التي تتكرر في كل علم**. وعلى هذا الأساس فإن إدراك الأفراد في المجتمع التقليدي لمجتمعهم والتفسيرات التي يقدمونها لأحداثه. تتكامل بالضرورة مع رؤية كونية تفسر الوجود الطبيعي والوجود الاجتماعي **وتعيدهما إلى أصول قدسية عليا**. وهنا يمكن لنا أن نفهم معنى الكونية Globalisme الشمولية التي تتسم بها العقلية التقليدية. ومع ضيق المجال الجغرافي لهذه المجتمعات فإنها وعبر رؤاها الأسطورية تجعل من نفسها مركز الكون والوجود.

لا يعني هذا أن المقدس يختفي من المجتمعات التكنولوجية. فالدين والمقدس يستمران في الوجود، وأحيانا يلاحظ نهوضا للحياة والنشاطات الدينية والقدسية. ومع ذلك فإن العلاقة بين المقدس والدنيوي تأخذ اتجاهين متكاملين في المجتمعات الحديثة: تمييز واضح ومتطور بين الدنيوي والمقدس وذلك في مستوى الوعي كما في مستوى المؤسسات هذا من جهة. وفي مستوى العمل السياسي العقلي يأخذ هذا التمييز اتجاهه في صورة الفصل بين السلطات الدينية والسلطات الدنيوية من جهة أخرى.

٤- عقلية القطيع وإشكالية الفردية:

يعد مفهوم الفردية من أكثر المفاهيم إشكالا إذ يتضمن على نقائض بلا حدود ويأخذ طابعا أيديولوجيا[١]. وهذا يعني أنه يجب الاحتراز فيما يتعلق بمفهوم الفردية عندما يؤخذ على عواهنه، حيث يوظف هذا المفهوم في أغلب الأحيان توظيفا أخلاقيا سلبيا فيه تلميحات تبخيسية تحط من شأن الآخر الذي يوصف بالفردية ولا سيما في الثقافة العربية. وفي هذه الصورة السلبية للمفهوم يشار إلى صفة التسلط أو العزلة الاجتماعية وقد يشير إلى نزعة مضادة للجماعة معادية للتعاون مع الآخرين أو إلى الأثرة والأنانية أو التسلط وإلى عدد آخر من الصفات السلبية التي تحيط باستخدامات هذا المفهوم.

تعني الفردية واقعا اجتماعيا وثقافيا يستطيع فيه الناس، بوصفهم أفرادا، اختيار طريقة حياتهم وسلوكهم وممارسة عقائدهم،، مجتمع يضمن فيه النظام الاجتماعي والقضائي حماية حقوق الناس بوصفهم أفرادا غير مكرهين على التضحية أو التنازل عن شيء يعتقدون به [٢].

---

(١) Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je, No 2712, P.U.F., Paris, 1993, P.3.

(٢) Charles Taylor, Les Malaises de la modernité, C.E.R.F., Paris, 1999, P.15.

وهنا يترتب علينا أن نميز بين الفردية والذاتية. فالفردية تعني أن يأخذ الإنسان موقفا معينا من قضية ما أو مجموعة قضايا وأن يكون الفرد بالضرورة واعيا بأبعاد موقفه. أما الذاتية فهي اللحظة التي يرى فيها الفرد أنه محور الوجود أو مركز الكون في مسار حياته الاجتماعية وأن يفهم الأشياء من خلال مصلحته الذاتية [1]. وهذا يعني بالضرورة صورة من صور الأنانية. فالفردية هي شيء غير النزعة الذاتية أو الفردية التي تتضح بالأنانية والاستغراق في نرجسية لا حدود لها.

وفي هذا الصدد يجب التأكيد على أن مفهوم الفردية Individuality في صورته العلمية براء من كل هذه التوصيفات السلبية التي تعني الأنانية والذاتية والنرجسية. فالفردية مصطلح علمي يتضمن عناصر إيجابية مختلفة تماما عما ينسب إليه في الاستخدامات الجارية. فالفردية هي صورة الإنسان الذي يتمايز عن الجماعة أو الآخرين بطريقة تفكيره وعمله ونظرته للوجود. وهي حالة من حالات شخصنة الفرد أي إعطاء الفرد سمات وخصائص

---

(١) في مشاركة له في مناقشة ورقة سعدون حمادي: الوحدة الثقافية والتعليم ملاحظات أولية في مركز دراسات الوحدة العربية، دور التعليم في الوحدة العربية: بحوث ومناقشات وقائع الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٩٨٢،٣، ص٣٦.

شخصية يتفرد بها ويكتسب عبرها هويته المميزة. في المجتمعات القديمة لا توجد هناك شخصية للفرد وخصائص يتميز بها عن الآخرين، ومع سياق التطور الاجتماعي يكتسب الفرد وبحكم الضرورة التاريخية وتقسيم العمل شخصية يتمايز فيها عن الآخرين. وهذا لا يعني أبدا التفرد والانفراد والعزلة والتضاد مع ما هو اجتماعي بل يعني أن الفرد يكتسب خصائص يتمايز فيها عن الآخرين في سياق التعاون والتكامل الاجتماعي. وتاريخيا غالبا ما ينظر إلى الفردية كمؤشر للتطور الاجتماعي والثقافي. وهذا يعني أن الفردية مؤشر حضاري يجسد حالة التطور التي استطاع المجتمع أن يحققها ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا. فالطبيب والمهندس والعالم والمفكر وأغلب المتخصصين والمثقفين في المجتمع يعيشون حالة فردية فردانية بمعنى أنهم يمتلكون خصوصية فكرية واجتماعية ومهنية يعرفون بها ويتمايزون من خلالها ويكتسبون بها هوية خاصة تميزهم عن سائر الأفراد الآخرين في المجتمع.

في المجتمعات الحرة التي يأخذ فيها مفهوم الفردية حضوره إذ يعيش الناس في عالم يستطيعون فيه اختيار طريقة حياتهم، وفق عقائدهم الخاصة، ويسيطرون على معالم وجودهم بطرق مختلفة، وهم يمتلكون منظومة من الحقوق الفردية، والقانون يعمل على حماية هذه الحقوق الفردية، وعلى هذا الأساس فإن الناس ليسوا مجبرين

على التضحية بشيء على أساس القيم الجمعية التي ينظر الناس على أنها مقدسة وأنها تتجاوزهم [1].

وهذا يعني في النهاية أن مفهوم الفردية يقابل مفهوم الجمعية، وبالضرورة فإن الفردية تعني الشخصية المتمايزة التي ترتكز إلى مبادئ الحرية والاستقلال الذي يحظى به الفرد في مسار نمائه الاجتماعي وتطوره الإنساني. ولا بد من الإشارة في هذا الخصوص أن مفهوم الفردية بما ينطوي عليه من مضامين عقلية وسياسية واجتماعية يعد من المفاهيم المؤسسة للنهضة الغربية في القرن الثامن عشر وما يليه من مراحل تاريخية.

في المجتمعات التقليدية، ولا سيما البدائية، تأخذ العقلية صورة العقلية الجمعية والقطيعية Mentalité de troupeau. فالفرد لا يستطيع أن يتصور وجوده على أساس مستقل لأنه يشعر بأنه جزء عضوي في الجماعة التي ينتمي إليها. فهو فرد في قطيع تحكمه معايير وقيم واحدة وهو بالتالي نسخة متكررة عن شخصيات القبيلة التي لا تغاير فيها. وهذا يعني أن وجود الفرد بوصفه كيانا مستقلا متميزا لا وجود له في هذه المجتمعات. ويعد دوركهايم من ألمع المفكرين الذين أشاروا إلى هذه القضية في مختلف أعماله ولاسيما في كتابيه تقسيم

---

(١) Charles Taylor, Le Malaise de la modernite, Humanite Les Edition de CERF, Paris, 1999, P.10.

العمل De la division du travail social [1]، والأشكال الأولى للحياة الدينية Les formes élémentaires de la vie religieuse [2]، حيث يبين أن تطور المجتمعات يأخذ طابع الانتقال من التكامل الاجتماعي الآلي إلى التكامل العضوي، وذلك عبر عملية تقسيم العمل المستمرة. وفي هذا السياق يوضح أن التكامل في المجتمعات الأولية أو البدائية يأخذ طابع التكامل الآلي فالفرد صورة طبق الأصل ونسخة مكررة عن شخصية القبيلة أو المجتمع الذي ينتمي إليه، وذلك بأفكاره وأسلوب تصوره للحياة ونمط حياته، وهذا بالطبع يعود إلى أنماط الحياة الاقتصادية البسيطة جدا التي تعتمد على الصيد أو الرعي أو الزراعة البسيطة، وجميع أفراد القبيلة يمارسون العمل نفسه وأنماط الإنتاج والسلوك عينها وهذا يعني وجود نوع من التكامل الآلي في داخل هذه المجتمعات. ومع تطور أساليب الإنتاج والعمل وظهور التخصصات يتفرد كل شخص في القبيلة باختصاصات معينة مثل التجارة والصناعة وتربية الحيوان والعمل الثقافي والمهني ويبدأ معها أفراد المجتمع بالتمايز ثقافيا وفكريا وسيكولوجيا ويبدأ المجتمع مرحلة جديدة يعتمد فيها على التكامل العضوي بين مختلف الوظائف الجديدة

---

(١) Emile Durkheim, De la division du travail social, 11 Ed., P.U.F, Paris, 1986.

(٢) Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 2^{O} Ed. P.U.F., Paris, 1990.

أو مع تقسيمات العمل وهذه هي سمة المجتمعات العصرية أو الحديثة. والفرد في هذه المجتمعات يمتلك خصوصيته واتجاهاته وفرديته على خلاف المجتمعات التقليدية التي تتطابق فيها شخصية الجماعة مع شخصية أفرادها حيث تغيب الفردية والخصوصية. وهذا يعني أن الروابط في المجتمعات البدائية تأخذ صورة روابط دموية قرابية جمعية بينما تأخذ طابعا ثقافيا فرديا في المجتمعات الحديثة أو المعاصرة. وفي المستوى الذهني يمكن القول بأن العقلية التي تسود في الجماعات الأولية أو القديمة هي عقلية القطيع وعلى خلاف ذلك تسود العقلية الفردية في المجتمعات التي حققت تقدمها الاجتماعي.

وتتضح فكرة دوركهايم في الصورة التي يقدمها أفلاطون في أسطورة الكهف حيث يبين كم **هو صعب بالنسبة للفرد** أن **يتحرر من المألوف والمتعارف عليه**. وهذا يعني أنه من الصعب جدا على الفرد أن يتمسك بمبادئ وقيم تتناقض مع عقائد الجماعة وقيمها لأن ذلك سيؤدي به إلى العزلة الاجتماعية بعيدا عن أقرانه وجماعته.

ومع ذلك يمكن القول بأن الفرد لا يستطيع دائما أن يختبئ وراء حجاب العقائد والأيديولوجيات القائمة بل يجب عليه أن يتخذ موقفا يتكامل مع غاياته و مقاصده الفردية وهنا يمكن القول **بأن عقلية القطيع تصب اللعنة على الوعي الفردي**. وترى بأن الحماية الأساسية للفرد تكمن في عزوفه عن الاعتقاد بأي شيء اخر غير عقائد الجماعة

أو الخضوع لأية سلطة أخرى غير سلطة المجموع. فالعرق والعائلة والدين تعمل على تشكيل الفرد ومنعه من أن يكون لذاته وأن يتصرف لمقاصده الفردية ومن أن يكوّن هوية فردية خاصة [1].

فالإنسان المختلف يشكل مصدر إزعاج وهو لا يشكل مصدر إزعاج لأنه مختلف بل لأنه يتصرف وفقا لإرادته الخاصة. وبالتالي فإن التصرف وفقا للإرادة الفردية يعني أن الفرد يحتكم إلى بصيرته وهذا بدوره يؤكد انفصاله عن الذكاء الجمعي وهذا يعني أنه ليس لأي فرد الحق في أن يعلن عن حق خاص به مهما يكن في المجتمعات القديمة [2].

وباختصار يمكن القول أن الفردية خاصة من خصائص التطور الاجتماعي وهي خاصة تتجسد في قلب الحياة الاجتماعية للمجتمعات الحديثة والمعاصرة. وعلى خلاف ذلك فإن الجمعية Collectivity تعد خاصة أساسية من خصائص المجتمع البدائي حيث يكون الفرد مجرد صورة عن الجماعة التي ينتمي إليها.

---

(١) Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je, No 2712, P.U.F., Paris, 1993

(٢) Luis Dollot, Culture individuelle et culture de Mass, Que sais-je. No 1552, P.U.F., Paris. 1990.

الفصل الثالث

العقلية العربية في مرآة الفكر العربي المعاصر

الطمأنينة هي ألد أعداء الإنسان
(شكسبير)

المقدمة:

لم يتأصل مفهوم العقلية بمضمونه الأنتروبولوجي في الفكر العربي كمدخل منهجي لتحليل الواقع العربي بما ينطوي عليه من إشكاليات وتحديات. فالمفكرون العرب يعتمدون مفاهيم متعددة في تحليل هذا الواقع ودراسته بمختلف تجلياته ومضامينه. وغالبا ما يستخدم مفهوم الثقافة الذي يعاني من طابع العمومية والشمول في تحليل الذهنية العربية. ومن ينظر من هذه الزاوية سيجد بأن المفكرين العرب قد تناولوا العقلية العربية بالدراسة والتحليل وأفاضوا في دراستها وتفكيكها وفقا لمفهوم الثقافة بمعناه المحدد أي طريقة تفكير الإنسان العربي وموقفه من الوجود بما يتضمنه هذا الوجود من أبعاد وتنوعات وحدود. مما لا شك فيه أن مفهوم الثقافة الموظف في

تحليل الذهنية العربية يتسم بالشمول والاتساع. وهذا يفقده كثيرا من فعاليته المنهجية في تحليل الواقع والكشف عن ديناميات المعقدة.

يكاد يقتصر" مفهوم الثقافة في الدراسات العربية غير المتخصصة على الفكر الإبداعي بصورته الأدبية والفكرية، وغالبا ما يتم استبعاد المكونات الأنتروبولوجية للثقافة، وينجم هذا عن غياب لعلم الإناسة (الأنتروبولوجيا) الذي أعطى لمفهوم الثقافة أهم مضامينه الاجتماعية"[1]. فالثقافة – بعيدا عن سياقها الأدبي والإبداعي وفي عمقها الأنتروبولوجي – ظاهرة اجتماعية نفسية تحتل مكانها في عقول الأفراد وتظهر على شكل سلوك في تصرفاتهم اليومية [2]. والسلوك الإنساني عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما[3]. وهذا يعني أن الفرد في أي مجتمع مغمور بتراث ثقافي يتجاوزه، وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها. وهو من خلال هذا التراث يدرك العالم ويحكم عليه، غير أن

---

(١) المختار بنعبدلاوي، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المنظورة، مجلة الوحدة، عدد غير مبين، صص ٤٤-٥٠، ص٤٦.

(٢) عز الدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد٤، حزيران/يونيو، ١٩٨١، (صص ١٢٥-١٣٨).

(٣) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص٥٥.

هذا التراث عندما يتجمد ولا يتجدد يسير نحو الضمور فالزوال، ويحول بالتالي بين الفرد وبين كامل إدراكه لذاته وغيره، ومن هنا كانت هناك صلة دائرية بين تجدد المجتمع وتجدد الفرد فكل منهما يجدد الآخر [١].

وإننا وقبل الخوض في توصيف الثقافة العربية بوصفها الحاضن الطبيعي للعقلية انطلاقا من منهجنا في النظر إلى العقلية بوصفها تشبعات ثقافية فإننا نعلن بأن هذا التوصيف لا يأتي من اعتبارات جلد الذات أو الهجوم على الثقافة العربية. لأن توصيفنا للثقافة العربية بأنها ثقافة تقليدية متخلفة يرتكز إلى دراسات نقدية نجدها مبثوثة بكثافة هائلة في مختلف الدراسات والأبحاث والكتب والمؤلفات الضخمة في مجال العلوم الإنسانية. وهذا يعني بأننا نوّصف الثقافة العربية من منطلق منهجي أنتروبولوجي. وهذا يعني في نهاية الأمر أننا نكشف عن واقع فكر ولسنا بصدد التمجيد والتبخيس للثقافة العربية القائمة.

لقد تناول المفكرون العرب العقلية العربية في ضوء مفاهيم متعددة مثل: العقل العربي، الشخصية العربية، والهوية العربية

---

(١) عبد الله عبد الدايم، التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان /إبريل، ١٩٩٨، (صص ٦٤-٨٦)، ص٨٠.

الإسلامية، والثقافة العربية، والتراث العربي الإسلامي. وقلما استخدم مفهوم العقلية Mentality بصيغته الأنتروبولوجية التي نجدها في الأعمال الفكرية الغربية وهي صيغة تتسم بالوضوح والعمق المعرفي كما بينا في حدود هذا المفهوم وتاريخه. وهذا يعني بالمقابل أن مفاهيم الهوية والشخصية والثقافة تشكل مفاهيم متموجة وغامضة، وهي بالتالي أقل قدرة على تحديد الروح الثقافية للشعب أو للأمة أو للأفراد.

وهنا يتوجب علينا عندما نريد أن نحدد موقف الباحثين العرب من العقلية العربية أن نأخذ بعين الاعتبار التنوع في المفاهيم الموظفة في تحديد هذه العقلية. كما يتوجب علينا أن نميز بين هذه المفاهيم وفقا للصيغة التي تطرح بها ولاسيما التمييز بين المفاهيم التي تريد توصيف الفكر الإبداعي وبين هذه التي تحاول وصف الواقع الثقافي بصيغته الأنتروبولوجية بمعنى العقلية (الروح الداخلية للثقافة بما تنطوي عليه من محركات نفسية وعقلية وتصورات وقيم متكاملة في نسق واحد).

تشكل الثقافة كما يعتقد اليكس ميكشيلي Alex Mucchielli الإطار العام للمبادئ القيمية عند أفراد المجتمع. وتشير الذهنية أو العقلية باللغة الدارجة إلى حالة نفسية داخلية وإلى طريقة للنظر إلى الأشياء ترتبط عفوياً مع آداب سلوكية قابلة للملاحظة. وهذا يعني أن العقلية

تنطوي في ذاتها على رؤية خاصة للعالم وعلى طريقة للتعامل مع الأشياء، وبالتالي فإن العقلية تتدخل على نحو دائم كشبكة رمزية لتحليل العالم، وكنظام من المعلومات التي تؤدي دوراً تفسيرياً [١].

وإذا كانت الثقافة في صيغتها الانثروبولوجية العامة تشتمل على منظومة من العقائد والمعايير والقيم والتصورات المشتركة والعادات والأخلاق، فإن العقلية تشكل شبكة إدراكية أو بنية من التصورات والتفسيرات الخاصة بإدراك العالم والتي تحتوي بين جنباتها على معايير ونماذج ورموز ثقافية قيمية.

وإذا كانت الثقافة تأخذ صورة الإطار العام للمنظومة القيمية السائدة في المجتمع، **فإن العقلية تشكل مضمون الثقافة ومحتواها.** وفي هذا السياق يمكن إيراد تعريف فارب الذي ينطلق من هذه الزاوية في تعريفه للثقافة أي أنه يطابق بين مفهومي الثقافة والعقلية حين يقول بأن الثقافة هي «**المخطط الأساسي الذي يضعه المجتمع للسلوك الإنساني وهذه الثقافة هي التي توضح ما يجب عمله وما يحسن عمله وما يمكن عمله وما يجب أن لا يعمل**»[٢].

---

(١) أليكس ميكشللي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم، دمشق، ١٩٩٣، ص٣٩.

(٢) بيتر فارب، بنو الإنسان، تعريب زهير الكرمي، عالم المعرفة، ٦٧ يوليو / تموز، ١٩٨٣، ص٢٣٣.

وباختصار تقوم العلاقة بين مفهومي الثقافـــة والعقلية عـــلى أساس العلاقة بين الشكل والمحتوى. ويعني ذلك أننا نتحدث عن الإطار العام عندما نتحدث عن الثقافة بينما نتحدث عـن المضمون والخاص عندما نتحدث عن العقلية. وإذا كنا نورد هذه الملاحظة فذلك من أجل تحقيق التواصل بين المفهومين نظراً لشيوع استخدام المفهومين لدلالة واحدة في الكتابات العربية المعاصرة.

والأسئلة التي تطرح نفسها في هذا السياق هي :

- ما سمات وخصائص العقلية العربية السائدة؟

- هل تأخذ طابعا تقليديا بمعنى هل هي عقلية تقليدية أم أنها عقلية حداثية؟

مما لا شك فيه أن الدراسات الأنتروبولوجية غائبة في العالم العربي وبالتالي فإن العقلية العربية لم تخضع لدراسات ممنهجة ومنظمة كاشفة لأبعاد هذه العقلية ومضامينها. وعندما يراد الكشف عن بعض الملامح الأساسية للعقلية العربية يتوجب على الباحث أن ينقب في مختلف الكتابات الفكرية والثقافية للمفكرين والباحثين العرب. ومن صلب هذه الكتابات يمكن استنباط أهم السمات والخصائص العامة للعقلية العربية.

فأغلب الدراسات والأبحاث العربية الجارية تصف العقلية العربية بأنها عقلية تقليدية نسجت على منوال التصورات الخرافية والسلفية

والسحرية التي تمانع كل مشاريع النهضة والتنوير والتقدم. وتؤكد هذه الدراسات من جهة أخرى أن الثقافة العربية التقليدية تشكل حاضنا للعقلية التقليدية ولمختلف القيم والمؤشرات التي تحرم الإنسان من مقومات الإبداع والتجديد والانطلاق. فهي تغذي قيم الخضوع للأمر الواقع، والقدرية، والقبول بما هو قائم، وتجرد الفرد من روح المبادرة، وتلغي لديه الشعور بالمسؤولية، وتضفي الطابع القدسي على أغلب جوانب الحياة بأسرها.

وفي معرض المقارنة بين العقلية الأوروبية والعقلية العربية يمكن القول بأن الأوروبيين قد تجاوزوا نطاق التفكير التقليدي وأصبحوا يتطلعون إلى عقل يتجاوز حدود الماضي والحاضر ويمتلك زمام نفسه في المستقبل. **أما عندنا فلا زال العقل يعمل جاهدا من أجل اكتشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه**[١].

فالعقلية العربية عقلية تقليدية تقوم على أسس وجدانية قوامها التفسير الميتافيزيائي للكون والتاريخ والوجود الإنساني[٢].

---

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنتربولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربيـــة والمجتمع العربي المعاصر ٧ - ٤ شباط ١٩٧٣، صص (١١٣-١٤١)، ص١٢٢- ١٢٣.

(٢) أدونيس خواطر في النقد، فصول، العدد ٣/٤ فبراير / شباط ١٩٩١.

يصف أحد المفكرين العرب الثقافة العربية بأنها مستغرقة في لجة التقاليد وشواهدها حيث يقطع التقليد الطريق على التجديد، والقدامة تحارب الحداثة" ويتجلى غياب الحداثة وحضور السمات التقليدية في المظاهر التالية:

- غياب الفصل بين الدين والدولة على مبدأ الدين لله والوطن للجميع.

- غياب المواطن الحديث الذي ينتمي إلى الوطن لا إلى طائفة أو قبيلة.

- غياب الفردية التي شكلت الأساس الذي قامت عليه عمارة الحداثة.

- غياب حقوق الإنسان والديمقراطية مفهوما وممارسة في الوطن العربي [١].

وترجع هذه الصورة السلبية التي تعانيها الثقافة العربية إلى حالة تاريخية وعوامل حضارية:" فالثقافة العربية محملة بما تركته عصور الانحطاط الطويلة من مفاهيم متخلفة ومن مقومات نفسية واجتماعية تحول دون التقدم. من مثل التواكل والتفسير السحري للأشياء وسيطرة الشكل والمظهر على المضمون والجوهر في شتى جوانب

---

(١) العفيف الأخضر، المبالغة في الخطر على الهوية تكرس معوقات التحديث السياسي، جريدة الحياة، العدد ١٣٥٦٧، الخميس ٤ مايو ٢٠٠٠، ص١٠.

السلوك، وتعطيل دور المرأة وسيادة التسلط والقسر، والأحجام عن المهنة والمعرفة، وغير ذلك من أنماط السلوك الزائفة التي تسود وتهيمن في المجتمعات المتخلفة بعامة [١].

فالثقافة العربية، كما يصفها أغلب الباحثين العرب، ماضوية تعتمد مبدأ قياس الشاهد على الغائب، **وهي بالتالي ثقافة أسطورية** تنطلق من أفكار إعجازية تتجاوز حدود المنطق وواقع الحياة وتعلو إلى مستوى الخرافة والأسطورة وغير ذلك من المفاهيم.

فأسس التفكير العربي تقوم على الحدس والعاطفة والوجدان والتذوق والخيال، وهذه الأسس ترتدي أحيانا ثوبا من لغة العقل، ولكنها في جوهرها معرفة أدبية شعرية أو تفكير شعري ولا يمكن الانطلاق منها نحو تكوين إطار حضاري مستقبلي كما لا يمكن تحليل واقعنا وتصور مستقبله بناء على هذه الأسس المذكورة. والثقافة العربية في النهاية قائمة في وسط عالم الغيب الذي يفلت من التحليل العقلي[٢].

---

(١) عبد الله عبد الدايم، العرب والعلم بين صدام الثقافات وحوار الثقافات. المستقبل العربي عدد٢٠٣، كانون الثاني/يناير، ١٩٩٦، صص (٢١-٣٣) ص٣٣.

(٢) عبد المعطي سويد، هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم، ضمن ندوة: نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين، دبي، ١٥-١٨نوفمبر، ١٩٩٤، الجزء الأول، الطبعة الأولى، إعداد موزة غباش، ١٩٩٧، صص ٢٤٥-٢٥٥، ص٢٥٢.

في نسق المحاولات الجارية لتوصيف الوعي العربي يميز الباحثون بين نوعين من الوعي: وعي التخلف وتخلف الوعي. فوعي التخلف يصدر عن بنية فكرية اجتماعية اقتصادية متخلفة. أما الوعي المتخلف فهو الوعي الذي يوجد في كل العينات المتقدمة والمتخلفة على السواء فقد نجد في السويد واليابان وعياً متخلفا يظهر على شكل الجمعيات العنصرية وعصابات السطو وتصريف المخدرات. أما وعي التخلف فهو وعي قائم بذاته يحمل علامات المجتمع الذي أفرزه ثم يطبع هذا المجتمع بطابعه لأنه وعي بطابعه لأنه وعي بنيوي يتخلل كل البنى في المجتمع[1]. **ومن المؤسف أن يكون وعي التخلف هو الوعي السائد في بلادنا**، وأنه لا يمكن للإنسان العربي أن يخرج من دائرة هذا الوعي المتخلف إلا إذا استطاع أن يخرج من دائرة هذا الواقع المتخلف[2].

فالأزمة المعاصرة للثقافة العربية في ثبات القيم المطلق حيث" اكتسبت مجموعة من المفاهيم والتصورات والقيم صفة الثبات المطلق، وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع والمحيط المتغير، فأصبح الإدراك الذي تنقله، وبالتالي الأحكام الصادرة عنه إدراكات وأحكاماً مرتبكة أو مشوشة على الأقل، وهذا ما نتبينه من خلال التعامل

---

(١) محي الدين صبحي، وعي التخلف، العربي، عدد ٤٤٤، نوفمبر ص١٥١.

(٢) محي الدين صبحي، وعي التخلف، المرجع السابق.

العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته[1]. وهذا يعني أن هذه الثقافة قد فقدت وظيفتها الأساسية في تقديم الواقع على نحو موضوعي يمكّن الإنسان من تجاوزه وتطويره.

وفي هذا الأفق، يمكن القول بأن العقلية العربية عقلية تقليدية لأنها تغيّب إرادة الإنسان وعقله وحضوره في التاريخ، فالإنسان كيان منفعل سلبي تحدد مصيره بصورة غائية ومساره الوجودي لا يتعدى أوجه الخضوع المطلق لنواميس الوجود الطبيعي. وتغيب في هذه العقلية أيضا الخاصة الفردية مقابل الروح الجمعية، وعلى هذا الأساس يأخذ مجتمعنا العربي صورته التقليدية، فالفرد لا وجود له خارج دائرة الجماعة أو بعيدا عن توجهاتها. فالإنسان الفرد الحر المستقل ظاهرة استثنائية وشاذة. وهو إن وجد وأبدى استقلاله عبر نزعة الفرد النقدية فإنه يصبح في عداد المنبوذين والمرتدين والكفرة محكوما عليه بالجحيم[2].

" إن نظرة موضوعية لا غائية إلى عاداتنا الاجتماعية، وسلوكنا العقلي ومناهجنا التربوية والأخلاقية إلى مشاعرنا وعواطفنا، ما ندفنه

---

(١) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص٢٢.

(٢) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

منها في دخيلتنا وما نظهره منها في واقعنا تؤدي بنا إلى نتيجة منطقية تقول: **إن الوجدان الزراعي والرعوي والعشائري، ما زال هو المسيطر على بنياتنا النفسي، بالرغم من بعض المظاهر المرتبطة تاريخيا بحركة العلم والتصنيع**[١].

والعقلية العربية عقلية سلفية تقليدية" لأن الموروث يكتسب هالة المقدس، ويحظى بجاذبية وسلطة واضحتين وتعلو قيمة المسايرة، وتبدو المغامرة الفكرية خروجاً عن المألوف. ومن ثم يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وأعادوه ألف ألف مرة، [٢].

فالثقافة العربية تقليدية، والمجتمع العربي تقليدي لأنه يصارع بيئته بطرق بدائية بسيطة، فلا يقوى على استقلال هذه البيئة استقلالا فعالا كما يجب، وبالتالي فإن العلاقات الاجتماعية في المجتمع التقليدي، لا تساعد على التحكم بالبيئة الطبيعية، كما أنها لا تتجح الدقة في المعاملة. ومن هذا المنطلق يؤكد الباحثون العرب على تقليدية العقلية العربية وذلك لأن الإنسان العربي **تقليدي** يخضع

---

(١) نزار نيوف، نحو رؤية ثورية للتراث العربي، المعرفة السورية، عدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر، ١٩٨١، صص ١٨٠-٢٠٠، ص١٩٥.

(٢) مصطفى صفوان، صناعة القهر: علاقة التعليم بالإبداع في المجتمع العربي، الناقد العدد الواحد والسبعون إيار/مايو ١٩٩٤،(ص: ٤٢-٤٦) (ص ٤٤).

للطبيعة ولا يعشق التغيير بل يخشاه، **إنه يؤمن بالسحر والغيبيات،** ويرغب في الابتعاد عن السلطة وعن مراكز المسؤولية، إنه متواكل إلى درجة التخاذل ولا يبحث في المستقبل ويعيش بالماضي وينعزل به. وهو على خلاف الإنسان في المجتمعات المتطورة نشيط يحب العمل وتحمل المسؤولية، ويخطط للمستقبل ويعتقد بإمكانية التحكم فيه، يؤمن بالتغيير ويعشق المغامرة[١].

فالثقافة العربية بمستوييها البرجوازى والشعبى، ثقافة مشبعة بمعطيات التفكير الخرافي والأسطوري وهي تميل إلى الإعجاز أكثر من ميلها إلى العلم، (...) والبرجوازية العربية تشيع هذا النمط الخرافي من التفكير وتساعد على بثه بهدف إضعاف الفكر العلمي لدى الطبقات الشعبية، فيسهل تخويرها والسيطرة عليها[٢]. لقد سقط العقل العربي في مستنقع الجمود والتصلب والتراجع وذلك تحت تأثير عوامل شتى أهمها: وقوع المجتمع العربي في مأساة السيطرة

---

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعـــات العربيـــة والمجتمع العربي المعاصر ٧ - ٤ شباط ١٩٧٣، ص (١١٣-١٤١) ، ص١٣٣.

(٢) عبد الرحمن حمادي، أزمة الثقافة العربية المعاصرة، المعرفة السورية، السنة ٢٠، حزيران/يوليو، ١٩٨١، (ص ١٩٢-٢٢٥) ص٢٠٣.

الاستعمارية التي استمرت ستمائة عام، ومن ثم غياب الحريات العامة والديمقراطية وحقوق الإنسان وهيمنة العقول الجامدة والمتحجرة. ومن أهم عوامل تحجر العقل العربي والثقافة العربية يمكن الإشارة إلى هيمنة التقاليد العمياء وسطوة الجبروت السياسي والطغيان العسكري بمختلف أشكاله وتجلياته.

يقول أحد المفكرين العرب في مقالة له حول معاناة العقل العربي "نحن لا نعاني من طريقة بعينها يسلكها العقل العربي.. **ولكننا نعاني من لا عقلانية هذا العقل** ... هذه اللاعقلانية تمتد من المدرسة إلى الجامعة. فالحفظ والاستظهار والتكرار هو الأسلوب الذي يسود ويهيمن في مؤسساتنا التعليمية والتربوية حتى أن الجامعات العربية استنسخت من كثير من أبنائها أساتذة بعيدين عن الأسلوب العلمي في التفكير وعن الالتزام بالمنطق ومشاكل الوطن وكذلك بعيدين عن شجاعة الممارسة لحياتهم كأساتذة [١].

وفي صميم هذه الرؤية يمكن القول بأن" التأخر والجمود ناجمان عن وجود هذه السلطات اللاعقلية أي التي تفرض التسليم لمبادئ وقيم وأفكار وسلوكات مفروضة وغير مبررة، والتي تمنع العقل من

---

(١) محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ، المعاناة اليومية للعقل العربي، المعرفة السورية، السنة ٢٢، العدد ٢٥٨، آب/ أغسطس، ١٨٨٣، ص ٩٢-١٢.

القيام بوظيفته (...) ومن هنا كان مفهوم الحرية من المفاهيم الأساسية والضرورية لمفهوم العقل والعقلانية"[1].

إن ما يجري في أوساط علمية عربية من قضايا وأحداث تبرهن على" احتضار عقلي وعلمي في أقصى درجاته، ويتمثل ذلك في عناوين بعض الأبحاث العلمية التي عرضت في إحدى المؤتمرات العلمية في كلية العلوم بجامعة الأزهر. فأحد الأبحاث التي قدمت في المؤتمر كان حول" تفسير علمي لأحد مظاهر التسبيح في الجوامد" وآخر جاء عنوانه" نموذج في التوجيه الإسلامي لفيزياء النسبية: الحد الأقصى للسرعة الكونية" [2]. فالقضايا التي تطرح في ثقافتنا العربية المعاصرة أشبه بهذه التي كانت تطرح في بيزنطة في العصر الوسيط، حيث دارت معارك علمية حامية الوطيس بين العلماء والكهنة يتساءلون فيها عن جنس الملائكة؟ وعن عدد الملائكة الذين يستطيعون الرقص على رأس دبوس واحد في الآن الواحد؟

---

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي بيروت ١٩٨٦، ص١٨٨.

(٢) أسامة أمين الخولي، نربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه في عالم شديد التنافس، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧-١٩٩٨، (صص ١٩١-٢١٦)، ص١٩٧.

" إن الفرد العربي، في تركيبه النفسي و سلوكه الاجتماعي الذي يصدر عن هذا التركيب، يبدو فريسة اتجاهين متناقضين. فهو، من جهة، مدفوع بنزعة فردية عمياء تجعله يخرج عن المجتمع ويناقضه. وهو من جهة أخرى مدفوع بنزعة جماعية تجعله عاجزا عن العيش دون الالتصاق بالجماعة و الاعتماد الكلي عليها. و الواقع أن كلا من هاتين النزعتين المتناقضتين تعبر عن بنيان واحد متماسك من العادات و التقاليد [١]." إن الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة و المحافظة على سلامته. فالقول العربي المأثور: "امش الحيط الحيط وقول يا رب السترة" يدعو إلى إتباع سلوك الحذر و الاستغناء عن روح المغامرة [٢]. إن الفرد يواجه الحياة بصورة دفاعية ويتحمل آلامها بهدوء وكبت داخلي: إن المجتمع يقضي بأن تحل روح الخضوع محل روح الإقدام وروح المكر محل روح الشجاعة، وروح التراجع محل روح المبادرة. وتبعا لذلك فإن القوي المسيطر لا يواجه مواجهة مباشرة بل يستعان عليه، كما في القول السائد المعروف" اليد اللي ما فيك تعضها بوسها وادعي عليها بالكسر"[٣].

---

(١) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص٥٣.

(٣) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص٥٣.

فالعقلية العربية السائدة تناهض إيقاع العصر وحركته، إنها ذهنية تقليدية لم تواكب الحداثة الحقيقية التي شهدها العصر وذلك لأن البنية الداخلية للعائلة أو للمجتمع أو للدولة في النظام البطرياركي الحديث لا تزال تقوم على علاقات القرابة والعشيرة والفئة الدينية الإثنية"[١].

والعقلية العربية لا تزال يعيش عهدا خرافيا نشطا. ولن هذا الطابع الخرافي يجد حضوره وصداه بين صفوة المفكرين ونخبة المجتمع. فالعقلية الخرافية (و المقصود بها العقلية التي تؤمن بالعديد من الخرافات وتجعلها مصدرا لاتخاذ القرار ومواجهة الحياة) لاتقتصر فقط على البسطاء من الناس بل هي في الأعماق تغطي قطاعا واسعا من المجتمع بما في ذلك القادة و الوزراء و أساتذة الجامعات وكبار الموظفين بالإضافة إلى شرائح الدنيا من الهرم الاجتماعي. [2]. وتأثير الخرافة على تسيير الحياة العامة لا يعتمد على نوع الخرافات وحجمها و عددها بل إن خطورتها تكمن في أنها تمثل منهجا لمواجهة الحياة واتخاذ القرار الوجودي و بالتالي فإن دورها قد يمتد ليصبح معطلا للعقل وسيرورته، الأمر الذي يؤدي إلى انحسار الإمكانيات العلمية و العقلية للإنسان.

---

(١) هشام شرابي، البنية البطركية في المجتمع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص١٤٠.

(٢) إبراهيم بدران،حول العقلية العربية، مرجع سابق، ص٣٠٣.

وبقدر ما يكون للخرافة امتداد في أعماق العقلية العربية يلاحظ اغتراب العلم وضعف ركائزه وهشاشة موقفه" فالعلم لا يشكل بالنسبة للعقل العربي أكثر من قشرة خارجية رقيقة معرضة للسقوط وقابلة له عند كل هزة أو أزمة "[1]. وهو ظاهرة إنسانية وهو موضوع وحصيلة الذهن البشري لتفسير الوجود." لقد أصبح العلم في ممارسة الكثيرين له لا يعدو أن يكون معطفا أو قميصا يلبس حين قراءة كتاب أو إلقاء محاضرة أو دخول مختبر، و يخلع في كل الأوقات، والجماهير تقبل ما يقال لها باسم العلم لأنها تجهل مضامينه وإذا عرفته تعرفه على شكل معلومات وليس على شكل سيرورة وتجربة واختبارات ومعلومات وتجرد وبحث وأدلة وخبرة وممارسة حرية الانطلاق "[2]. لقد شهدت المنطقة العربية" على مدى السنوات والعقود الماضية ظهور عدد من المفكرين والمنظرين المتفلسفين يحملون الألقاب العلمية العالية و يشغلون المناصب القيادية المنهجية وهم على أهبة الاستعداد لإلباس كل خرافة سياسية أو فكرية أو اجتماعية أو حتى اقتصادية ثوبا علميا أو فلسفيا هزيلا مستغلين عواطف الجماهير وعجزها و خيبة أملها[3].

---

(١) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية،المرجع السابق، ص٣ مرجع سابق،٤٠.

(٢) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، مرجع سابق، ص٣٠٥.

(٣) (إبراهيم بدران و سلوى خماش، دراسات في العقلية العربية، بيروت، دار الحقيقية، (١٩٧٤)(ص٢٩٩).

ويقتضي الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة الهامة لنزار إبراهيم بعنوان: البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة" حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب العربي. وقد تم اختيار هذه العينة بطريقة عشوائية ومن أكثر من وسط اجتماعي:جامعي، وظيفي، مهني. وهدفت هذه الدراسة إلى تقصي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب. وقد بينت الدراسة أولوية الانتماء الضيق عند الشباب العربي حيث أخذت الانتماءات إلى العائلة والقبيلة أهمية أولوية على الانتماء الوطني أو القومي[1]." وقد خرجت هذه الدراسة بنتائج من أهمها" أن العقل القدري، الإيماني الغيبي الاستسلامي مازال له حضور كبير في العقل الشبابي. ومن الجدير القول أن كلاً من العقليتين القدرية الغيبية الاستسلامية والعدمية البرجوازية يشكلان المواقع القوية الآن في مجتمعنا العربي في وجه تقدم الفكر العقلاني العلمي[2]. ويبين الباحث في هذه الدراسة: إن لكل من تلك العقليتين، الغيبية والقدرية، والعدمية البرجوازية ثوابت اجتماعية مازالت قوية جداً في التشكيل الاجتماعي للمجتمعات العربية، من إقطاع، وكبار ملاك الأراضي، وفلاحين

---

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، ص ص ٨٨ – ١٥٣.

(٢) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، المرجع السابق.

أغنياء وبرجوازيات طفيلية كومبرادورية، وبرجوازيات بيروقراطية، ومن خلال القوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه الطبقات والفئات الاجتماعية التي تعمل بكل قواها من خلال الإمكانيات المتاحة لها لإعاقة حركة تقدم الفكر العقلاني العلمي [1].

وتجدر الإشارة هنا إلى دراسة شاكر الأنباري:" تأملات في الذهنية العربية" التي يبين فيها بأن الشعوب العربية تعيش اليوم حالتين ذهنيتين هما" الذهنية الخرافية والذهنية العلمية، كل منهما تنحدر من ظروف اجتماعية وتاريخية معروفة، وتؤثران بعضهما في البعض الآخر، بهذا الشكل أو ذاك، ولا يمكن الفصل بينهما، تتعايشان عند الإنسان الواحد حتى يصعب إيجاد حدود فاصلة بينهما، تتداخلان، تتمازجان، تصطرعان في فوضى عارمة. تلغي إحداهما الأخرى في لحظة من اللحظات، وفي موقف من المواقف الذهنية الخرافية كما هو معروف فساد العقل واحتلاله، حين لا يرد العقل الأسباب إلى مسبباتها ولا يملك حاسة التحليل والبحث والمنطق حين يواجه الإنسان ما يحيطه من ظروف بأفكار مسبقة، ومنظومات فكرية تكاملت خلال أزمنة ماضية لا علاقة لها بمجرى الأحداث، والخرافة مرتبطة أيضا بالجهل الذي هو ضد العلم. المجتمع العربي

---

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، مرجع سابق، صص ٨٨ ١٥٣.

الذي تشيع فيه الأمية بنسبة كبيرة، وهو في جانب واسع منه، مجتمع لم يصل إلى درجة العقل في النظر إلى الظواهر(1).

وفي نسق الموقف من إشكالية الحداثة والتقليد يعقد نصر حامد أبو زيد في دائرة هذا الدوار الزمني مقارنات عديدة بين نمطين ثقافيين: يتمثل الأول في مجتمعات الإنتاج الثقافي والفكري ومثاله المجتمعات الغربية، ويتمثل الثاني في مجتمعات الاستهلاك التي تعيش بصورة طفيلية على حساب الحضارة ومثاله مجتمعاتنا العربية. ويوضح في هذا السياق أن الإنتاج في الثقافة العربية يميل إلى أن يكون إعادة إنتاج للمنتج الأوروبي أو للمنتج التراثي. وباختصار فالإنتاج في العالم العربي- المادي والفكري- هو إنتاج في دائرة الاستهلاك بشكل عام وليس إنتاجا في دائرة الإبداع (2). وفي مواجهة هذا التحدي والجمود الذي يواجه المجتمعات العربية يرى أبو زيد أن بناء الروح الإبداعية المنتجة يعد شرطا تاريخيا للحركة والانتقال إلى عالم العطاء والإبداع، وهذا مرهون بقدرتنا

---

(1) شاكر الأنباري، تأملات في الذهنية العربية، الأسبوع العدد ٦٢٢، ١٥/٨/ ١٩٩٩ (ص ٤).

(2) نصر حامد أبو زيد، قراءة نقدية في كتاب محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، العربي الكويتية، العدد ٤١٥، يونيو ١٩٩٣، صص(٩٤-٩٩)، ص٩٨.

على بناء الثقافة الإنتاجية على خلاف الثقافة الاستهلاكية التي تخدر الإنسان بالكسل اللذيذ والمتعة العاجلة وتقتل فيه روح التساؤل والتفكير والمعاناة وتحوله إلى عنصر سلبي يتلقى عطاء الغير دون عطاء منهم لهم [(١)].

لقد استخدم المفكرون العرب مفهوم العقل الأبوي البطرياركي لتحديد سمات وخصائص العقلية السائدة. ومن هذه الزاوية يرى بعضهم أن العقل الأبوي البطرياركي ما يزال" يتحكم بالكثير من حلقات ودوائر المجتمع العربي. فالعلاقات البطرياركية تمارس نفوذا واسعا وتضرب جذورها في العائلة العربية حيث يبدأ هناك تشكل هذا العقل. فالأسرة لا توافق على الحق المتكافئ لكل أعضائها في التعبير عن الذات فتغيب المشاركة في صياغة واتخاذ القرار ويسود منطق التلقي والتنفيذ لدى الأجيال الجديدة ويتأسس موقف حيال المرأة ودورها يؤدي – فيما يؤدي إليه – إلى تهميشها وقمعها وحرمانها من أبسط حقوق المساواة. والعقل البطرياركي لا يقف عند حدود الأسرة بل ينتقل إلى المدرسة والجامعة فيرفض حق الاختلاف والمعارضة ويمنع من التعبير عن وفي حال تشكله لا يمنع لا يظهر عبر التمرد والتآمـــر، وهو شكل يواجـــه على الأغلب بالقمع

---

(١) نصر حامد أبو زيد، قراءة نقدية في كتاب محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص٩٩.

بأشكال مختلفة، أو عبر التوسط والتوسل ... وما ينتج عن ذلك من فقدان للشخصية الفاعلة والعقلية المبدعة، الأمر الذي يوفر التربة الخصبة لنشوء حكم استبدادي سلطوي وظهور زعماء أفراد، طغاة يتمتعون بسلطات شخصية هائلة يرفضون التخلي عنها مهما كانت الأسباب، بل يعمدون إلى تغذية وتنمية الانتماءات الدينية والمذهبية والقبلية على حساب الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية المدنية[1].

يصف شوقي جلال أزمة العقلية العربية وعطالتها بقوله :" نحن أسرى الهرمسية أو الغنوصية أو الباطنية التي أقالت عقل الإنسان عن أداء أي دور إيجابي، وعطلت فعاليته الدنيوية، وصرفت جهده ومخاضه إلى المطلق وحصرته في النظر الغيبي المجرد، فتعطل الفعل الاجتماعي الإرادي، وعاش الإنسان العربي قرونا في ظل هذا المحيط العقلي مما ثبت نسبيا أركان هذه البنية الذهنية في معالجتها للواقع والتعامل معه. وهذه البنية لا تعتمد العقل منطلقا للفعل إذ أقالته، وقطعت كل أواصر التعامل الجلي بين العقل والفعل، بل أسقطت قدرة الإنسان على الفعل والمعرفة وحلقت به بعيدا في فراغ

---

(١) أحمد الأمين، إعادة بناء العقلية العربية:مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ٢/١، نوفمبر/ ديسمبر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ص ٢- ١٢. ص١١.

من النظر المجرد المبتسر. ودعم هذا التوجه في ظل الانحسار الحضاري الممتد، غياب العمل أو تعطل الفعل الاجتماعي"[١].

وفي الدائرة العربية الإسلامية" وبفعل الاضطراب المنهجي والفوضى المفهومية التي حدثت من جراء الصراعات الفكرية الوافدة، وعمليات الاستغراب الثقافية والحضارية التي حدثت على المستوى النظري والعملي، تشكلت بنية فكرية ومجتمعية مشوهة، وتظهر هذه البنية المشوهة واضحة في العقلية وطرق التفكير. حيث يعيش المرء الانفصام بين ما يظهره من أفكار وتصورات، وبين ما يبطنه ويحتفظ به لنفسه. (...) ولأمام هذا الواقع المشوه والمزدوج تأتي أهمية وضرورة توفر العقلية القادرة على تنقية منظورنا المعرفي والفكري من أجزائه الأسطورية واللاعلمية، والتي لا تنسجم حين التدقيق فيها، مقاصد المنظور المعرفي والفكري فيه نفسه" [٢].

لقد بينت أكثر الدراسات الثقافية في العالم العربي أن الثقافة العربية تتسم بالسمات التقليدية، لأنها ثقافة مشبعة بمعطيات التفكير

---

(١) شوقي جلال، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/ مارس – إبريل/ يونيو، ١٩٩٨، صص ١٨٣-٢٢٤، ص١٩٦.

(٢) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص١٠٠.

الخرافي والانفعالي والحسي[1]. تلك هي صورة الثقافة العربية بتناقضاتها اللامحدودة، وتلك هي سماتها التي حددها الكتّاب العرب من مختلف المشارب والأصول الثقافية والاجتماعية. فالثقافة العربية تعاني من التمزق وهي" **لم تلتئم في شخصية واحدة فنحن لدينا أفراد منعتقون ولكن لا أظن أن لدينا روحا ثقافية موحدة حتى نستطيع أن نحكم عليها** [2].

وفي النهاية يمكن القول بأن الحداثة والنهضة لا يمكنها أن تتم إلا من خلال العمل على بناء روح التجديد وعقل الحضارة. **إذ لا بد لكل نهضة حقّة من ثورة أبيستيمولوجية في العقل، وفي مضامين الذهنية العربية التي يمكنها أن تحرر العقل العربي من قهر الجمود والكسل والتبعية**، وهذا مرهون أبدا بالتحرر من الموروث اللاعقلي الذي يضج في جوانب ثقافتنا العربية. وفي حضارتنا وحضارة الآخر دروس تاريخية يمكنها أن تضيء الطريق إلى النهضة والحضارة، فما كان ممكنا للحداثة الغربية أن تحقق ما ينعم به الغرب

---

(١) محمود قمبر،التربية وترقية المجتمع، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢، ص ٥٩-٦٧.

(٢) صلاح قنصوه، حول العقل العربي والثقافة العربية، حوار مع زكي نجيب محمود، المستقبل العربي، عدد ١١٤، آب أغسطس، ١٩٨٨، ص ١٢١-١٣٣.

من حضارة لولا هذا الترابط الحضاري والشامل بين الثورة الصناعية والثورة الثقافية، التي تجلت في التخلص من الموروث الثقافي وقيود الماضي. والتي استطاعت أن تفتح الباب أمام الإبداع والتغيير. ولم يكن ذلك ممكنا كما يقول أحد الكتاب العرب:" لولا الإيمان بقدرة العقل البشري على فك رموز الطبيعة والإنسان والإقرار بنسبية الحقيقة، وبحق الاختلاف، والاعتقاد، والتعدد الفكري".

وفي النهاية يمكن القول بأن العقلية العربية بوضعيتها الحالية تقف حائلا دون أي تقدم حضاري وأية حداثة فكرية أو ثقافية. وهذا يعني أنه يجب على المفكرين والباحثين والمنورين البحث في سبل وكيفيات تطوير هذه العقلية نحو آفاق حداثتها ونهضتها.

وباختصار شديد العقلية العربية في هذه الدائرة تتسم بأغلب السمات التقليدية التي تعرف بها العقليات التقليدية. وهي ليست في حال من الأحوال عقلية حداثية متطورة في المستويات العقلانية لأنها محكومة بأنساق خرافية وأسطورية واستسلامية قدرية تغيب فيها الفردانية وتنحدر فيها الجرعات العقلية والديمقراطية التي تشهد طفحها في العقلية النقدية الغربية. ويمكننا أن نتابع دراسة بعض الجوانب الأساسية لهذه العقلية في الفصول اللاحقة.

الفصل الرابع

المضامين الخرافية في العقلية العربية المعاصرة

ليست التقاليد دليلا على أن الأحياء أموات

بل على أن الأموات أحياء فينا.

يضج العقل المتخلف بمظاهر التفكير الأسطوري La pensée mythique، ويفيض بمضامين الرؤى السحرية والخرافية La pensée magique، ومع أهمية التباين بين مفاهيم الأسطورة والسحر والخرافة فإن التداخل بينها يفرض حضوره وهذا يقضي التمييز بينها بصورة علمية. **فالتفكير الأسطوري كما ذكرنا سابقا يعبر عن منهجية الشعوب البدائية في التفكير**، وفي تفسير الكون حيث كانت الأسطورة تلعب دور المعرفة العلمية في هذه المجتمعات التي لم تشهد ولادة العلم. أما **التفكير الخرافي فهو التفكير الذي يتناقض مع الواقع، ويتنافر مع المنطق، ويقوم على إنكار العلم ورفض مناهجه**"[1]. فالخرافة هي فكرة من غير أساس واقعي على الإطلاق، وبالتالي هي تصور ذهني غير عقلاني (أي لا يقبله العقل لو

---

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢، ص٥٧.

المنطق) بل هي صورة لما نطلق عليه اللامعقول وفقا للمصطلح الذي يوظفه محمد عابد الجابري في وصفه لأوهام العقل وخرافاته حيث يقول:" اللامعقول هو تصور غيبي لا يؤسسه العقل، ولا يقبل التحقيق واقعياً، لكونه يقدم نفسه بديلاً عن كل واقع[1]. وهذا **اللامعقول يمكن أن نطلق عليه بجدارة تسمية الخرافة.**

أما الأسطورة Mythe فهي تكوين ذهني يأخذ صورة قصة تروي أحداثا تتعلق بشخصية أو بعدة شخصيات. **وهذه القصة متخيلة و مجردة، وقد لا تستند إلى أسس واقعية أو تاريخية ممكنة التحديد.** وغالبا ما تدور الأسطورة حول قضايا الولادة والموت، **والبداية والنهاية، والملاحم والأزمنة، وهي تعطي تفسيرا فلسفيا** وجوديا للقضايا التي تباشرها. فالقصة التي حدثت لآدم أو لحواء، ولولديهما هابيل وقابيل هي أسطورة الأصل الإنساني، كما هي أسطورة الدولة الطبيعة أو العقد الاجتماعي. والملحمة Légende كالأسطورة، كلاهما يدخلان في بنية التقاليد، وهما تتحولان جيلا بعد جيل عبر التكرار والطقوس. وهذه الملاحم تعبر وبصورة رمزية عن دلالات اجتماعية متخيلة وهي تشكل في داخل الثقافة صورة مؤسسات ثقافية تعطي معنى إلى ما يقال وما يحدث في داخل

---

(١) محمد عابد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٠/٢١/٢٢ صيف١٩٨٢، ص١١ -٢٤، ص ١١.

الجماعة، كما تعطي معنى ودلالة فلسفية تتعلق برؤية هذه الجماعات إلى الكون والحياة والوجود. وهذه الأساطير تتأصل في الذاكرة الجمعية اللاشعورية للمجتمع وهي بالتالي تشكل موضوع عقيدة جمعية تنطوي على مبدأ الانتماء للجماعة.

يقال عادة أن العلم يحرر العالم من أوهامه وهذا يعني أنه يستبدل التفسيرات الخرافية والأسطورية بالتفسيرات العلمية. وهو ينتقل بهذه المعارف من صورتها الذاتية إلى صورتها الموضعية اعتمادا على التجربة والمعرفة العملية. وهذا ما يطلق عليه ماكس فيبر Max Weaber العقلانية Rationalité، **والعقلانية تقوم على مبدأ أن الأشياء تجد تفسيرها في ذاتها وليس في قوى خارجة عنها** مهما يكن أمر **هذه القوى، سواء أكانت أساطيرا أو سحرا أو أرواحا** أو آلهة. والحقيقة هي حقيقة ليس لأنها اكتشفت، بل لأنها قابلة للتفسير منطقيا وتجريبيا. وفي المستوى العملي فإن العقلانية تدفع بإمكانية البحث إلى الأمام وبصورة مستمرة عن أدوات جديدة أكثر موضوعية وفاعلية لتحقيق أهداف محددة وقابلة للتحقق. هذا الوضوح في الاتجاه العقلي والتطبيقي للعقلانية كان في أصل الثورة الصناعية والتقدم الحضاري الشامل.

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن الوعي العلمي يسجل غيابا كبيرا في المجتمعات البدائية والتقليدية، ويترك مكانه لعقلية سحرية تميل إلى امتلاك الواقع على نحو خرافي كاستجلاب الحظ والنجاح،

أو إبعاد الخطر والشر. وهذا يعني أن التفكير السحري يمتلك وظيفة معرفية تعمل على سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة، ولا سيما ما غمض عنها. وتشكل هذه العقلية السحرية منطلقا لتفسير العلاقات القائمة بين الناس، وتحديد منطق الظواهر الاجتماعية وسببيتها. فالسحر في المجتمعات التقليدية يأخذ صورة ممارسة اجتماعية تهدف إلى تحقيق الرغبات، ودرء المخاوف وتحقيق أمن الإنسان، إنه حيلة الإنسان العاجز وأداته في مواجهة التحديات الغادرة، كما يرى مصطفى حجازي(١). وهذا يعني بالضرورة "أن الجماعات الإنسانية على حسب عطالتها وجمودها الحضاري يكون ولعها بالخوارق والمعجزات"(٢).

العقلية السحرية في الأوساط الاجتماعية:

منذ القرن التاسع عشر، والوطن العربي يحاول أن ينهض بمقومات وجوده، وأن ينفض عن نفسه غبار الزمن، سعيا إلى بناء نهضته وتحقيق حداثته. ومع تعدد المحاولات فإن الوطن العربي ما زال يرزح تحت مطارق التخلف والتبعية. لقد تنبه رواد عصر النهضة العربية منذ البداية إلى أهمية بناء عقلية عربية متنورة في

---

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩، ص١٦٠.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨، ص١٩٤.

مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، **وحاول هؤلاء الرواد تطهير العقل العربي من أعشاب الخرافة والأساطير، فأعلوا من شأن العقل والعقلانية**، وأكدوا أهمية العلم والمعرفة العلمية عبر أبحاثهم ونداءاتهم ودعواتهم السياسية والفكرية. ومع مضي أكثر من قرن على هذه الدعوات وظهور أجيال جديدة من للمنورين **ما زال العقل العربي يغفو في ظلمات العصور الوسطى**، وما زالت مظاهر الجهل والخرافة والأسطورة تسجل حضورها بقوة في الساحة الثقافية العربية في مختلف طبقاتها ومستوياتها.

هذا ويؤكد الدارسون والباحثون في البيئة العربية على مختلف مشاربهم بأن الخرافة تسجل حضورها الواسع في العقل العربي المعاصر، وأن الرواسب الفكرية والاعتقادية لعصور الظلام تشدّ في الحضور، وأن الإنسان **العربي المعاصر يعاني من سيطرة رواسب خرافية وأسطورية لا حدود لها، في مختلف شرائحه الاجتماعية بين العامة والخاصة كما بين النخبة والجماهير.**

فالأطر الميثولوجية تتحكم في الفكر والسلوك عند الإنسان العربي في كثير من مواقفه اليومية والحياتية ولا سيما في موقفه من المرأة والسلطة والحياة والموت والعدم. وتتغلغل هذه الرواسب الأسطورية والوثنية في أعماق سلوكنا فهناك التعاويذ والمندل والرقوة والتمائم والأولياء الصالحين والخرافات والأساطير من كل صنف ونوع.

فالإنسان العربي لم يستجب بسرعة كافية لنداء تحديث عقليته والتخلي عن النظرة الأسطورية، وللنظرة الأنوية للعالم. فالأساطير والمزاعم والترهات تسود على حساب العقلية المنطقية، والقوانين الموضوعية، والفلسفة النقادة، والفكر المنهجي(١). ويعبر عاطف العراقي عن حجم هذه المأساة بقوله:" إن في بعض كتب التراث كما هائلا من الأفكار، عددا هائلا من الخرافات، أكثر من تعداد الشعوب العربية، إن الزمان الآن، غير زمان الماضي، ويقيني أن من أنتج لنا فكرا في الماضي لم يكن قصدهم إطلاقا أن نقف عند هذا الفكر، أن نقف في حالة سكون وجمود"(٢).

وليس من الغرابة بمكان أن يكون الواقع الثقافي العربي متخما بصور وممارسات أسطورية وخرافية تتجاوز كل حدود التصور، ولكن كل الغرابة أن يفصح هذا الواقع عن نفسه في أوساط المتعلمين والمثقفين وشريحة واسعة من المفكرين. إن ما يحدث في الوسط الجماهيري أو الكادح يبدو طبيعيا جدا إذا أخذنا بعين

---

(١) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧، ص١٩٠.

(٢) عاطف العراقي، التنوير والتراث ومستقبل العالم العربي، مجلة" الفلسفة والعصر" المجلس الأعلى للثقافة في مصر، العدد الأول – أكتوبر ١٩٩٩، ص ص ١٤– ٣٥، ص ١٩.

الاعتبار ما يجري في أوساط علمية عربية من قضايا وأحداث تبرهن على احتضار عقلي وعلمي في أقصى درجاته [1].

ويقدم لنا مصطفى حجازي في كتابه المعروف" سيكولوجية الإنسان المقهور" عرضا علميا بارعا للمضامين السحرية في العقلية العربية. وهو، إذ يبين بصورة علمية الخلفيات الاجتماعية والسيكولوجية والتربوية لعقلية التخلف في المجتمعات العربية، يؤكد على أن العقلية العربية تعاني من هيمنة واسعة للخرافة والأسطورة. فهذه العقلية، كما يرى حجازي، عقلية خرافية أسطورية في مستوياتها الشعبية من جهة وفي مستوياتها الأكاديمية من جهة أخرى." فهنالك شعور بأن الخرافة والتقليد ما زالا يعششان في أعماق نفسية الإنسان العربي الحائز على درجات جامعية، ويؤثران على ممارسته ونظرته إلى الأمور المصيرية على وجه الخصوص، ويجمع على هذا الأمر العديد من الباحثين" [2].

---

(١) أسامة أمين الخولي، نربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه في عالم شديد التنافس، ضمن الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديـــد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧-١٩٩٨، ص ص ١٩١-٢١٦، ص١٩٧.

(٢) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩، ص٧٦.

إن انتشار الخرافة والغيبيات الأسطورية بين أوساط كثير من المثقفين العرب يعود كما يرى محمد عابد الجابري إلى غياب الروح النقدية والعقلية العلمية عند هؤلاء المثقفين. ومن هذه الزاوية يصف لنا الواقع المنهجي ومنطلق التفكير عند هؤلاء المثقفين بقوله: "أن الحقيقة لدى كثير من المثقفين العرب وكثير من الباحثين والكتاب هي ما يقوله آخر كتاب قرؤوه، وربما آخر حديث سمعوه وهذا يدل على رسوخ الاستعداد للتلقي وغياب الروح النقدية في نشاط العقل العربي المعاصر[1]. وليس غريبا إذن أن يشكل هؤلاء المثقفون عينة تشهد على تراجع المنهجية العلمية في الحياة الثقافية العربية المعاصرة. فالثقافة العربية كما يصفها الجابري" أسطورية تنطلق من أفكار إعجازية تتجاوز حدود المنطق وواقع الحياة وتعلو إلى مستوى المعجزة والخرافة والأسطورة وغير ذلك من المفاهيم [2].

ويصف هاشم صالح هذه الوضعية التي تتمثل في غياب منهجية التفكير عند بعض المفكرين أو عند كثير منهم بقوله :" عندما نستمع إلى حوار المفكرين العرب فإننا نشعر بالقلق ليس فقط لأن المفكر

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، بيروت ١٩٨٨.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقديه (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨، ص١٨٢.

العربي يبدو عاجزا عن إيجاد الحل، وإنما لأنه عاجز أيضا عن طرح المشكلة بشكل صحيح. إنه يقف خارج المشكل الأساسي كليا، وبالتالي كيف يمكن له أن يخرجنا من مأزق غير موجود بالنسبة له"[1]. وهذا يعني أن صالح يؤكد الوضعية المأساوية لغياب المنهجية التاريخية والحس التاريخي عند المفكرين العرب، حيث ينبني على ذلك إمكانية الطعن في معظم الكتب التراثية العربية بما تنطوي عليه من إسقاطات ومغالطات تاريخية. والأخطر والأدهى في هذا المستوى أن كثيرا من المفكرين العرب"يسقطون في إطار المنظور الطائفي أو المذهبي الضيق متأثرين بالجو العام بدلا من أن يخرجوا منه ويوسعوا الإشكالية ويفتحوا للمسلمين خطا جديدا"[2].

وتجد فكرة غياب الروح المنهجية عند المفكرين العرب تأكيدها الفلسفي عند فؤاد زكريا الذي يعتقد بأن العلم يأخذ طابعا شكليا حتى بين المثقفين والمفكرين العرب، وأن العقلية العلمية قد تسجل غيابها عند هؤلاء الذين قد توافرت لهم معارف علمية كبيرة، واعترف لهم المجتمع بشهادات رسمية فوضعهم في مصاف العلماء. يقول زكريا

---

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديات، الوحدة، عدد ١٠١، فبراير/ مارس، ١٩٩٣، (ص ص١٤-٣٠)، ص٢٢.

(٢) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديات، مرجع سابق،، في الهوامش ص٢٦.

في هذا السياق:"لقد رأيت بنفسي أشخاصا يعدهم المجتمع من العلماء، منهم من وصل إلى كرسي الأستاذية، يدافعون عن كرامات ينسبونها إلى أشخاص معينين (ليسوا من الأولياء ولا ممن عرفت عنهم أية مكانة خاصة بين الصالحين) تتيح لهم أن يقوموا بخوارق كاستشفاف لأمور تحدث في بلد آخر دون أن يتحركوا من موضعهم، أو تحقيق لأمنياتهم بصورة مادية مجسمة بمجرد أن تطرأ على أذهانهم هذه الأمنيات، وفي أحيان معينة، عبروا البحر سيرا على الأقدام! وفيما نورده دليل على أن التفكير العلمي شيء وتكديس المعلومات شيء آخر "[1].

وفي تحليله لواقع العقلية العربية بالمقارنة مع العقلية الغربية التي حققت تقدما كبيرا في مجال حركتها العلمية يرى زكريا" أنه في الوقت الذي حققت فيه البلدان المتقدمة تراثا علميا راسخا امتد في العصر الحديث طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه، في هذا الوقت يخوض المفكرون في العالم العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي"[2]. وفي مواجهة هذه الحقيقة المرّة يشير زكريا إلى أمرين يدخلان في باب العجائب وهما:

---

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢ص١٠-١١.

(٢) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق ص٦.

- أننا بعد أن بدأنا تراثنا العلمي، في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، بداية قوية ناضجة سبقنا بها النهضة الأوروبية الحديثة بقرون عديدة، ما زلنا إلى اليوم نتجادل حول أبسط مبادئ التفكير العلمي وبديهياته الأساسية. في حين يفترض ألا يلحق بنا الآخرون أبدا في هذا الميدان.

والأمر الثاني أننا لا نكف عن الزهو بماضينا العلمي المجيد، ولكننا في حاضرنا نقاوم العلم أشد مقاومة، بل إن الأشخاص الذين يحرصون على تأكيد الدور الرائد الذي قام به العلماء المسلمون في العصر الزاهي للحضارة هم الذين يحاربون التفكير العلمي في أيامنا هذه"[1].

فهناك نوعان من الخرافة، فإلى جانب الخرافة الواضحة توجد الخرافة المغطاة بقشور من التعليم، أو بقشور من التقدم والحداثة السطحية، والخرافة الثانية هي أشد وأخطر من الخرافة الأولى، لأنها تشكل عقبة في وجه التغيير والتجديد والإبداع، عقبة في وجه العقلانية والموضوعية. والمشكلة هي في استفحال الخرافة في أوقات الأزمات والوضعيات العصيبة التي تتطلب أعلى درجات العقلانية والموضوعية والتخطيط للتصدي لها. فأزمات المجتمع العربي تكشف أن هناك وحشا خرافيا متربصا بالذهن العربي على

---

(٢) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ١٩٩٢ ص٦.

استعداد للانطلاق وهدم كل ما أقامته الجامعات الشهيرة في ذهن المتعلم العربي"[١].

هذه هي المنطلقات التي تحكم العقل العربي، **وهي منطلقات تؤكد أولوية التفكير السحري والأسطوري والغيبي**. وعلى أنغام هذا الهاجس ينظر عبد المعطي سويد إلى العقل العربي من موقع الاتهام في مقاله له "هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم"، حيث يؤكد بدوره على المضامين الأسطورية للعقل العربي، والثقافة العربية المعاصرة، ويرى بأن هذه الثقافة تقوم "على تفسير غيبي ميتافيزيائي للكون وللتاريخ والوجود الإنساني[٢]. وتأسيسا على رؤية سويد نجد بان العقلية العربية تعاني من العطالة والجمود وهي غير قادرة بصورتها الحالية على مبادرة الفعل الحضاري والمشاركة في بناء مجتمع عربي يقوم على أسس نقدية.

---

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩،ص٧٣.

(٢) عبد المعطي سويد، هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم، ضمن: نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين، ندوة علمية التي عقدت بدبي ١٥-١٨ نوفمبر ١٩٩٤ في رواق عوشة بنت الحسين الثقافي، إعداد وتقديم موزة غباش، الجزء الأول الطبعة الأولى، دبي، ١٩٩٧، (ص٢٤٥-٢٥٥) ص٢٥٢.

ويستطيع الباحث أن يجد في حياتنا الثقافية والاجتماعية ركاما من الشواهد اليومية والحياتية التي تجري في أهم الأوساط العلمية ولا سيما في الجامعات العربية. ويمكننا أن نسوق مئات الشواهد على خطورة هذه الوضعية المأساوية للممارسات التي تتنافى مع قيم العقل والمنطق والمنهج العلمي، ومن هذه الشواهد نورد نصا لمقالة نشرت في عدد من جريدة الأهرام كتب فيها أحد أساتذة كلية التربية يقول : "**أن إحدى طالباته نصحته بالتوجه بالدعاء في أحد الأيام، ولما استفسر منها عن سبب اختيار ذلك اليوم بالذات، لفتت نظره إلى أن السماء كانت تمطر، وهذا يعني أن أبواب السماء مفتوحة، ومن ثم فإن فرص وصول دعائه كبيرة**، تزداد معها فرص الاستجابة له، هذه الطالبة ستصبح بعد عام أو عامين مدرسة تقوم بمهمة إعداد الأجيال وتربيتهم في مواجهة تحديات المستقبل بهذه التصورات عن السماء وأبوابها، وعن سبل زيادة فرص الاستجابة للدعاء [1].

المنهج بين السحرة والمفكرين:

في شتاء عام ٢٠٠١ قدمت إحدى المحطات التلفزيونية اللبنانية حلقة من برنامجا يحمل عنوان "سيرة وانفتحت" وتدور هذه الحلقة حول قضايا الجن والسحر والشعوذة. وقد استضاف البرنامج باحثين

---

(١) نقلا عن: اسامة أمين الخولي، نربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه، مرجع سابق، ص١٩٦.

عرب في مجال الأنثروبولوجيا وعلم النفس وأحد علماء الدين وأحد رجال السياسة وآخرين. وكان بين المستضافين أحد المشعوذين والسحرة الذي "يخرج الجن من الناس" على حد التعبير السائد في هذا المجال. شدني هذا البرنامج لأهمية موضوعه وسررت بالاستماع إلى علماء ومفكرين في هذا المجال. وكنت أقول لنفسي لقد وقع هذا الساحر وقعة سوداء كما يقال في اللغة الدارجة. وكم كانت مفاجئتي أن هذا الساحر بدا منطقيا وموضوعيا وأكثر قدرة على تحليل القضايا ومواجهة التفكير من أصحاب الألقاب العلمية. وكم كانت دهشتي أيضا أن أصحاب الألقاب العلمية (أساتذة جامعات وأصحاب كراسي أستاذية في الجامعات) كانوا أكثر تشبعا بالخرافة والأساطير من الساحر نفسه. وقد لاحظت في هذا السياق أن الأساتذة الأفاضل، ومنهم عالم دين فاضل، كانوا يحاولون الظهور بالمظهر العلمي، ولكنهم كانوا كلما اشتدت محاولتهم في تأكيد نزعتهم العقلانية والعلمية برهنوا وعلى خلاف ما يسعون إليه، وبصورة غير شعورية، أنهم أكثر إيمانا بالخرافات من الساحر نفسه. وبعبارة أخرى كانوا كلما اشتدت محاولتهم في إظهار موضوعيتهم تكشفت عناصر ضعفهم العلمي وهشاشة بنيتهم العقلانية وصلابة إيمانهم الخرافي وتفكيرهم الأسطوري. ففي هذا البرنامج حاول هؤلاء المفكرون أن يظهروا موضوعية في التفكير، ولكنهم برهنوا من حيث لا يدرون عن عقل خرافي أسطوري أصيل فوّت على الساحر

فرصته التاريخية في لقائه التلفزيوني بمعنى أن سحره كان أكثر منطقية من علم وموضوعية الضيوف في هذه الندوة التلفزيونية. وهذه الملاحظات لم تفت حتى على المشاهد العادي. **فحديث رجل الدين، وهو يحاول رفض الخرافة والأساطير والسحر، برهن على إيمانه العميق بكل الخرافات والأساطير. وعالم الأنتروبولوجيا في هذه الندوة برهن بدرجة أكبر عن إيمانه الأكبر بخرافات وأساطير ما أنزل الله بها من سلطان.** إذا **كان هناك من دلالة على هذه الملاحظات فإن هذا الأمر يعود إلى تشبع العقل العربي بكل المضامين الخرافية والأسطورية السائدة في وسطه الثقافي والحيوي.** وهذا يعني، كما أشار عدد من المفكرين، أن العلم يشكل قشرة خارجية في العقل العربي تسقط مع أبسط مجابهة عقلية يواجه فيها شؤون الحياة وقضايا الوجود.

الخرافات والأساطير في الوسط الشعبي:

تغطي ظاهرة الخرافات والأوهام المعرفية السطح والعمق في الثقافة العربية ولا سيما في الثقافة الشعبية، وقد حظيت هذه الظاهرة بعناية نخبة من المفكرين الذي عملوا على رصد مظاهرها وخلفياتها ونتائجها. ويمكن لنا في هذا السياق أيضا أن نشير إلى عدد من الأعمال الفكرية التي قدمها هاشم صالح التي حاول من خلالها أن يلقي الضوء على هذه الظاهرة الخطيرة وبالتالي أن يفند آثارها.

يقول هاشم صالح في معرض حديثه عن **معطلات العقل العربي**: **"هذه الأوهام الكبرى التي تملأ اليوم وعي الملايين والتي تفرض نفسها على هيئة حقائق مطلقة لا تناقش ولا ترد. هذه الأوهام - أو اليقينات التي أصبحت فيما بعد، تشكل وعيا خاطئا يعوق كل نهضة وكل تفكير سليم.** ويرجى من عملية النقد التاريخي أن تؤدي إلى تحييدها أو تحجيمها أو زحزحتها على الأقل. فالوعي التاريخي الصحيح لا يمكن أن ينهض إلا على أنقاضها" [1]. لقد آن الأوان لأن يحل الوعي التاريخي تدريجيا محل الوعي الأسطوري في علاقتنا مع الذات التاريخية. فنكون كمن يصحو من نوم طويل أو ينهض بعد كابوس ثقيل[2].

وإذا **كانت منهجية التفكير غالبة عند كثير من المفكرين والمثقفين العرب، وإذا كان هؤلاء المثقفون يعانون من غلبة الطابع الأسطوري والخرافي على منهجية تفكيرهم واعتقادهم، فلا ريب أن الحال سيكون أكثر مأساوية وخطورة عند السواد الأعظم من أبناء الشعب**، الذين يخضعون بصورة كبيرة لاعتبارات الخرافة

---

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديات، الوحدة، عدد ١٠١، فبراير/ مارس، ١٩٩٣، (صص١٤-٣٠)، ص٢٦.

(٢) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديات، المرجع السابق،، ص٢٦.

والأسطورة ومعطلات التفكير والعقل. فالخرافات تتفشى في الطبقات الفقيرة كوسيلة لتخفيف الآلام من خلال الأوهام. ويتناسب انتشارها مع مقدار العجز عن التصدي لمشكلات الحياة المختلفة "[1].

مشاهد الخرافة في الوسط الشعبي:

إن لغة الواقع العربي، ومنطق الحياة في الثقافة العربية، يشهدان على تنام كبير لمظاهر الخرافة والأساطير والغيبيات والأوهام الفكرية. وما نشاهده في حياتنا الثقافية من مظاهر خرافية وأسطورية وغير عقلانية يفوق بغرابته حدود التصديق، ولا سيما ونحن اليوم في بداية الألفية الثالثة من التاريخ الإنساني. وليس غريبا أن تتصدر هذه القضايا بعض الصحف والمجلات العلمية الهامة. **وليس غريبا أيضا أن نقرأ حرفيا على الصفحة الأخيرة من جريدة الحياة، وهي من أهم المنابر الإعلامية في الوطن العربي، هذا الخبر بعنوان"أربعة أشهر لمن استعانت بعرّاف سلط الجان على زوجها:** دبي (ا.ف.ب)" حكم في الإمارات العربية على امرأة بالسجن لقيامها بتسليط الجان على زوجها السابق وشقيقته. وذكرت صحيفة"خليج تايمز" أن المرأة، التي لم ينشر اسمها، أكدت أنها استعانت بعراف عماني في محاولة يائسة لاستعادة زوجها. وأضافت الصحيفة، أن

---

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩ص٧٣.

العراف قدم لها مشروبا تضع قطرات منه في طعام وشراب زوجها وشقيقته. **وشكلت المحكمة"لجنة من رجال الدين" للتحقق من مزاعم الضحيتين اللذين أكدا أنهما يعانيان من آلام غامضة لم يتمكن الأطباء المحليون أو الأجانب من معالجتها. وأكد أعضاء لجنة رجال الدين أنهم اتصلوا بواحد من "الجان" أبلغهم بأن الزوجة ألقت عملا على الضحيتين.** وأشارت الصحيفة إلى أنها المرة الأولى التي يصدر فيها حكم من هذا النوع في الإمارات وأن الرجل طالب بتعويض مادي"[1].

هذه الحادثة ليست غريبة أبدا في مجتمعنا ولكن الغرابة والجديد فيها أمران: أولا أن تعهد هيئة قضائية للجنة من رجال الدين بالتحقيق في مصداقية هذه القضية، والثاني: أن تقوم اللجنة الدينية بالتحقيق في هذه القضية، وأن تتصل بالجن وتعرف الحقيقة عن طريق أحد الجان فهذا ما لا يصدقه منطق أو عقل. وإذا كان الدين لا ينفي وجود الجن فإنه بحسب الفقهاء ليس معهودا لأحد أن يتصل بهم، وإذا كان الاتصال بهم ممكنا فعلا، فلماذا لا توظفهم الهيئات القضائية بالكشف عن كثير من المشكلات المشابهة في هذه القضية. إن مثل هذه الحادثة تبين إلى أي حد بدأ مجتمعنا يسقط العقل من حساباته ويحتقر كل أشكال المحاكمة المنطقية والعقلانية.

---

(١) جريدة الحياة، الثلاثاء ٤ نيسان/أبريل ٢٠٠٠،الموافق ٢٩ ذو الحجة ١٤٢٠، العدد ١٣٥٣٧، الصفحة الأخيرة.

محكمة الأموات والإمام الشافعي رضي الله عنه:

في عام ١٩٦٤ التمس أحد الباحثين المصريين أذنا بالاطلاع على مجموعة ضخمة من الرسائل المرسلة بالبريد العادي إلى ضريح الإمام الشافعي بالقاهرة. وهذه الرسائل أرسلت من قبل مواطنين مصرين بسطاء، هؤلاء الذين تعرضوا إلى أنماط القهر الاجتماعي، **وفي هذه الحالة نجد أن آلاف المواطنين يخاطبون شخصية دينية إسلامية مرموقة معروفة بفضلها وعلمها، وهي شخصية الشافعي رضي الله عنه، وقد مضى على وفاته (حتى عام ١٩٦٤ تاريخ إجراء البحث) ١١١٨ سنة** [١]. وأغلب هذه الرسائل تنبئ الشافعي، رحمه الله، عن حالات من المعاناة والقهر والظلم الذي يقع على المواطنين، ويلتمس أصحاب هذه الرسائل من الإمام الشافعي تقديم العون لهم، وإنصافهم من الظالمين.

وفي سياق تحليل هذه **الظاهرة يمكن القول أن مخاطبة الموتى هي طقوس غير إسلامية في أصلها**، وهي طقوس دينية مؤسسة على اعتقاد راسخ (فرعوني المنشأ) بأن الموتى يسافرون إلى مكان آخر وأنهم يلتقون بعضهم بعضا في العالم الآخر. وهذه العقيدة هي

---

(١) فاضل الربيعي، محكمة الأموات: عن رسائل الناس إلى ضريح الإمام الشافعي، الناقد، العدد ٦٧، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤ (ص ص ١٨- ٢٢) ص١٨.

عقيدة فرعونية في أصلها الأول. **ومن الغريب أن أصحاب هذه الرسائل يعتقدون أن الإمام الشافعي رحمه الله ما زال قاضي الشريعة الإسلامية بالفعل**، وأن الموت الجسدي لم يغير من هذه الحقيقة، وأنه بمكنه أن يعقد جلسة محاكمة من أجل النظر في الشكاوى التي يرفعها الناس ضد أناس يقترفون الخطيئة ويمارسون الظلم. ومن الطبيعي أن هذه الفكرة فكرة أسطورية ليس لها أصل في العقيدة الإسلامية **وإنما تعود إلى أسطورة تتعلق بمحكمة أوزيريس حاكم الوافدين إلى عالم الخلود.**

ومثل هذه الرؤى الأسطورية تسود في بقاع واسعة من العالم الإسلامي حيث يلعب الأولياء أدورا تاريخية وأسطورية في القضاء والعلاج والعون، وهذا ما لاحظناه في بعض البلدان العربية الأخرى حيث تنتشر ضرائح الأولياء وتترامى في أكثر من مكان.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى بعض المحافل الأسطورية التي (تحت اسم الدين والدين منها براء) تنتشر في البادية السورية والتي يرجى منها **إيجاد الحلول الأسطورية لقضايا اجتماعية تتعلق بالمرض والموت والحياة والزواج والشفاء وغير ذلك من القضايا والمشكلات الاجتماعية.** وفي هذا كله دليل **كبير على حضور فيض من الفكر الغيبي الأسطوري الذي يأخذ مكانه في العقل العربي والذي يتموضع في الذاكرة والوجدان.**

تبين هذه الملاحظات باختصار أن الإنسان العربي، في كثير من القطاعات الاجتماعية، يؤمن بالسحر والغيبيات، ويرغب في الابتعاد عن السلطة وعن مراكز المسؤولية، إنه متواكل إلى درجة التخاذل ولا يبحث في المستقبل لأنه (بيد الله) ويعيش في الماضي وينعزل به.(١).

التراكمات الخرافية في الجانب الإيماني:

إن العجز عن التصدي العقلاني الموضوعي للمشكلات والأزمات الحياتية "يدفع بالمرء إلى النكوص إلى المستوى الخرافي، إلى الحلول السحرية والغيبية، وهذه بدورها تعمل، حين تتأصل في النفسية، على أضعاف أولوية التحليل النقدي للأمور، من خلال مزج الواقع بالخيال، والتغاضي عن الحقائق المادية بإرجاعها إلى قوى غيبية (الجن، الشيطان الحسد، الكتابة، السحر، الخ ...) وكلما زاد القهر والعجز تفشت الخرافة" (٢).

لقد عانت الثقافة العربية من ترويج دخيل لأفكار وتصورات معادية للدين في جوهره، ولكن أُريدَ لهذه التصورات، من أجل أن تنتشر بقوة

---

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العـربي المعاصر ٧-٤ شباط ١٩٧٣، ص ص (١١٣-١٤١)، ص١٣٣.

(٢) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩ص٧٣.

كبيرة وبشكل واسع، أن تأخذ مظهرا دينيا يعطيها جواز سفر للمرور إلى الجماهير الواسعة من المؤمنين في العالم العربي. فالدين الإسلامي دين عقلاني في جوهره وفي كثير من تجلياته وعطاءاته وتعالميه وفي هذا يقول محمد عابد الجابري" إن الثابت تاريخاً أن النبي وصحبه كانوا عقلانيين في تفكيرهم عمليين في سلوكهم وذلك بالقدر الذي كان يفرضه عصرهم وتقضيه واجباتهم النضالية[1].

ومع أن الدخول في هذه البوابة يومض بالخطر إلا أنه يتوجب علينا أن ننوه إلى بعض الأفكار والمقولات التي أعطيت طابعا دينيا، وهي، برأينا ورأي العقلانيين أيضا، بعيدة عن الروح الحقيقية للدين الذي يومض بوهج العقل والمعرفة العقلية. هذه المقولات تنسب إلى علماء أوهجوا الدنيا بعقلهم الإسلامي الخلاق، ورفعوا من العقل منطلقا للإيمان العظيم، ولذلك سنحاول أن نسقط أسماء الصحابة ترفعا بهم عما ينسب إليهم من أحاديث وأقوال لا يقبلها العقل أو المنطق. ويمكن أن نذكر بعض هذه الأحاديث التي تقارب الخرافات ومنها: "إن الله خلق من نفسين نفسين: من عطسة آدم عيسى ومن عطسة الأسد الهرة، وإن آدم لما عطس أمر الله جبريل أن يحفظ العطسة، وفي رواية: أمر بكر ابن قيس أن يأخذها ويحفظها إلى

---

(١) محمد عابد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق،ص ١٢.

زمان مريم، حتى نفخ فيها فحملت بعيسى – كذا في بحر العلوم"[١].
وفي حديث آخر "إن في البحر شيطانة مسجونة، أوثقها سليمان بن داود يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآنا"[٢]. ويعلق يوسف فجر أرسلان على هذا الحديث بقوله: "كيف يكلف سليمان (عليه السلام) البحر بوظيفة إضافية هي وظيفة سجن الشيطانة سجنا مؤبدا، وكيف يكلف الشيطانة بوظيفة إضافية هي من أقدس الفروض عند المسلمين وهي قراءة القرآن الكريم"[٣].

ومن هذه الأحاديث أيضا "أن الله أوكل بالشمس تسعة أملاك يرمونها بالثلج ولو لا ذلك أحرقت كل شيء" [٤]. وأين هذا من قوله تعالى عزّ وجلّ" والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم"[٥]. ونُسب إلى ابن عباس رضي الله عنه قوله" إن من الملائكة

---

(١) حسين بن محمد بن الحسين الديار بكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، المطبعة الوهابية، القاهرة ١٢٨٣هـ، ١/٤٠.

(٢) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور، بيروت، ١٩٦٤، ص١٨٣.

(٣) يوسف فجر أرسلان، الخلاسة أزمة للفكر العربي، المعرفة السورية، السنة ٣٥، العدد ٣٩٥، آب/١٩٩٦، صص٢٩-٦٣، ص٣٥.

(٤) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور، بيروت، ١٩٦٤، ص١٩٨.

(٥) يوسف فجر أرسلان، الخلاسة أزمة الفكر العربي، المعرفة السورية، مرجع سابق، ص٣٦.

ضربا يتوالدون يقال لهم الجن، ومنهم إبليس. وفي كتاب أبي المعين النسفي أن الشيطان إذا فرح على معصية بني آدم يبيض بيضتين فيخرج منها الولد. وهذا هو الصحيح. وجاء في الخبر أن في إحدى فخذيه فرجا وفي الأخرى ذكرا فيجامع نفسه فيخرج منه الولد. وهذا غير صحيح"[1]. وينسب إليه أيضا رضي الله عنه الحديث التالي" والذي نفسي بيده ما طلعت الشمس قط حتى ينخسها سبعون ألف ملك، فيقولون لها اطلعي فتقول لا أطلع على قوم يعبدونني من دون الله، فيأتيها ملك فتشتعل لضياء ابن آدم. فيأتيها شيطان ليرصدها. فتطلع بين قرنيه، فيحرقه الله تحتها" [2]. وما أكثر هذه الأحاديث والتصورات والمقولات التي تعطل عقل الإنسان العربي وتدمر كل إمكانياته الإبداعية والعقلية والروحية أيضا.

في أصل التفكير الخرافي والأسطوري توجد طبقات فوق طبقات من العوامل والمتغيرات الاجتماعية والثقافية في الماضي والحاضر. وبالطبع فإن رصد هذه العوامل والمتغيرات يحتاج إلى جهود كبيرة تتجاوز إمكانية الباحث الواحد والبحث الواحد ويكفينا هنا أن نلمح إلى بعض الخلفيات الاجتماعية التي تعمل على انتشار الخرافات والأساطير في حياتنا المجتمعية.

---

(١) يوسف فجر أرسلان،الخلاصة لأزمة الفكر العربي،المرجع السابق،٦٣، ص٣٧.

(٢) يوسف فجر أرسلان، الخلاصة لأزمة الفكر العربي، المرجع السابق، ص٣٦.

الفصل الخامس

تناقضات الانتماء في العقلية العربية

ماذا يفيد الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه

(انجيل متى)

مقدمة:

يعاني الإنسان العربي المعاصر أزمة هوية وانتماء تتصف بطابعي العمق والشمول. وتعود هذه الأزمة إلى وجود الإنسان العربي في ظل كيانات اجتماعية متعددة ومتعارضة، تبدأ بالقبيلة والطائفة حينا وتنتهي بالدين وبالقومية أحيانا. فالوطن العربي كما تعلن إحدى الدراسات العربية" كيان مركب معقد، تتداخل فيه عناصر الولاءات المحلية بالولاءات الوطنية، ولا تتطابق فيه حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر، ولا حدود السياسة مع حدود الأمة" (١). وبالتالي فإن تعددية الانتماء وتناقضاته تؤدي إلى حالة من الانشطار في الهوية الاجتماعية، وإلى حالة من التمزق الوجداني الداخلي عند

---

(١) وثيقة تعليم الأمة العربي للتخطيط في القرن العشرين، المعهد العربي للتخطيط في القاهرة، تحرير سعد الدين إبراهيم، القاهرة ٨-٣٠/ إبريل ١٩٩٢، ص٣٧.

الإنسان العربي، الذي تتخطفه، وفي الآن الواحد، مشاعر انتماء اجتماعية متعارضة ومتنافرة في مختلف المستويات والاتجاهات.

إن تنامي مشاعر الانتماء الطائفي والقبلي أدى إلى ولادة موجة عارمة من مشاعر الولاء والتعصب بمستوياته المختلفة، فأغلب المجتمعات العربية تعيش تحت تأثير موجة من القيم التعصبية والتمييز الطائفي والإقليمي والعشائري والعرقي، الذي ينخر عظام الوجود الثقافي في الحياة العربية المعاصرة. وفي غمرة هذا النمو الكبير لهذه الولاءات الضيقة بدأ الإنسان العربي المعاصر يتعرض لكل أشكال الاضطهاد والتمييز والتسلط، ويعاني مختلف ألوان التعصب والقهر، حيث بدأت قيم التسامح تسجل غيابا كاملا وتترك مكانها لقيم التعصب الطائفي حينا والعشائري أحيانا.

فإشكالية الهوية والانتماء تطرح نفسها بين القضايا الساخنة في المجتمع العربي المعاصر. وتتداخل حدود هذه المسألة مع منظومة القضايا الفكرية والاجتماعية الحيوية في المجتمعات العربية. وتبدأ هذه الإشكالية بأسئلة قديمة متجددة حول أولوية الهوية والانتماء: هل نحن عرب أم مسلمون؟ هل نحن أبناء الوطن أم أبناء العشيرة؟ هل نحن أبناء الطائفة أم أبناء الدين؟ وعلى الرغم من البساطة التي تأخذها صيغة هذه الأسئلة، فإن الإجابة عنها بوضوح يمكن أن تؤسس لرؤية سوسيولوجية بالغة الأهمية والخصوصية في المجتمع،

كما أنه يمكنها أن تقدم صورة موضوعية لصورة الهوية التي يحتكم إليها الوجود الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية. ويتأسس على هذا أيضا أن الصورة الواضحة لمعالم الهوية الاجتماعية يمكنها أن تلقي الضوء على جوانب أخرى هامة في مستوى الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر.

في مفهوم الانتماء :

يمتلك مفهوم الانتماء طاقة علمية كاشفة في مستوى الحياة الاجتماعية برمتها حيث تتعدى طاقته الكشفية هذه حدود السياسة والدين إلى مختلف التخوم الاجتماعية التي تحيط بالوجود الإنساني. يقول مجدي أبو زيد مؤكدا أهمية هذه القدرة الكشفية والتحليلية لمفهوم الانتماء" يعد الانتماء محورا مفصليا يكشف الكثير عن الآلية النفسية التي تتحكم في علاقية المجتمع بأفراده، وما زال الكثيرون ينظرون إلى الانتماء على أنه يخص الجانب السياسي وتجلياته في حين أنه يتجذّر في كافة الجوانب الاقتصادية والثقافية والاجتماعية "(١).

فالانتماء يؤكد حضور مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف والتقاليد التي تتغلغل في أعماق الفرد فيحيا بها وتحيا به، حتى تتحول إلى وجود غير محسوس، كأنه الهواء يتنفسه وهو

---

(١) مجدي أبو زيد، قضية الانتماء وأسطورة بيوريدان، عبر الأنترنيت، موقع إسلام أون لاين، ص١.

لايراه[1]. ويشكل الانتماء جذر الهوية الاجتماعية وعصب الكينوية الاجتماعية. فالانتماء هو إجابة عن سؤال الهوية في صيغة من نحن؟ والانتماء أيضا هو صورة الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء جماعة أو عقيدة، كما أنه يشكل مجموعة الروابط التي تشد الفرد إلى جماعة أو عقيدة أو فلسفة معينة، وقد يأخذ صورة شبكة من المشاعر، ومنظومة من الأحاسيس التي تربط بين الفرد والمجتمع، وهذا بدوره يؤسس أيضا لمجموعة من العلاقات الموضوعية التي تتجاوز حدود المشاعر إلى منظومة من الفعاليات والنشاطات التي يتبادلها الفرد مع موضوع انتمائه. فالفرد في القبيلة يشكل صورة مطابقة لصورتها إذ يحمل روحها ويجسد معانيها ويستلهم عاداتها وتقاليدها، إنه صورة مصغرة لقبيلته بكل ما تنطوي عليه من معان ومشاعر وقيم وعادات. وهذا يعني أنه يطابقها ويعبر عنها، وتلك هي صورة الهوية لأن مفهوم الهوية يعني المطابقة بين شيئين في نسق وحدة واحدة.

ومع أن مفهوم الانتماء الاجتماعي يعاني من التعقيد والغموض، فإنه يعد من أكثر المفاهيم تداولا في الأدبيات السوسيولوجية والتربوية المعاصرة. ويميل الباحثون، في مجال علم الاجتماع التربوي، إلى تحديد الانتماء الاجتماعي للفرد وفقا لمعيارين أساسين متكاملين هما:

---

(١) عبد المنعم المشاط، التعليم والتنمية السياسية، مستقبل التربية العربية، القاهرة، المجلد الأول، العدد الثاني، ١٩٩٥، ص١٧.

العامل الثقافي الذاتي الذي يأخذ صورة الولاء لجماعة معينة أو عقيدة محددة، ثم العامل الموضوعي الذي يتمثل في معطيات الواقع الاجتماعي الذي يحيط بالفرد أي الانتماء الفعلي للفرد أو الجماعة. فالولاء وهو الجانب الذاتي في مسألة الانتماء يعبر عن أقصى حدود المشاركة الوجدانية والشعورية بين الفرد وجماعة الانتماء **فالولاء حالة" دمج بين الذات الفردية في ذات أوسع منها، وأشمل، ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءا من أسرة أو من جماعة، أو من أمة، أو من الإنسانية جمعاء"**[١].

فقد ينتمي الفرد بالضرورة إلى قبيلة ولكنه لا يشعر بالولاء لها، وعلى خلاف ذلك فقد لا ينتمي المرء إلى قبيلة محددة ولكنه قد يكون قبليا بمفاهيمه وتصوراته. فالانتماء الفعلي يفرض نفسه ويتجاوز حدود وأبعاد العامل الذاتي وذلك كله مع اعتبار إمكانية التطابق بين العنصرين، فقد يكون المرء عربيا ومؤمنا بعروبته، أو مسلما مؤمنا بإسلامه في الآن الواحد، وهذه هي حالة التطابق بين الانتماء والولاء. وإذا كان الفصل بين هذين العاملين يعود إلى اعتبارات منهجية سوسيولوجية ضرورية، لتحليل ودراسة الانتماء الاجتماعي للأفراد، فإن الباحثين يدركون بعمق مدى التأثير المتبادل القائم بين العاملين في

---

(١) زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٩١.

تحديد هوية الانتماء الاجتماعي للفرد. فالانتماء هو شعور الفرد بالارتباط بالجماعة وميله إلى تمثل أهدافها والفخر بحقيقة أن الفرد جزء منها، والإشارة الدائمة إلي الانتماء ولا سيما في لحظات الخطر[1].

وفي هذا السياق يمكن التمييز أيضا بين الانتماء وشعور الانتماء، فالانتماء هو حالة موضوعية يفرضها واقع الحال كأن ينتمي الإنسان إلى قومية معينة كالقومية العربية فمن يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب هو عربي بالضرورة ولا يمكنه الخروج من دائرة هذه الهوية. أما شعور الانتماء فقد يتطابق مع البعد الموضوعي لانتماء وقد يخالفه أو يتناقض معه فالعربي الذي يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب قد تأخذه مشاعر الانتماء إلى العروبة حبا وافتداء واقتداء وعلى خلاف ذلك قد تغيب لديه هذه المشاعر وتضعف لديه روابط العروبة وأحاسيسها فتحدث المفارقة بين واقع الانتماء ومشاعره.

وإذا كان الواقع الموضوعي يفرض على الإنسان مجموعة من الانتماءات فإن هذه الانتماءات تأخذ نسقا تتكامل فيها أو قد تتعارض. فنسق الانتماء يعني الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء وضعيات انتماءات متعددة، والتي تأخذ سلما ترتسم على مدرجاته اتجاهات

---

(١) عبد المنعم المشاط، التعليم والتنمية السياسية، مرجع سابق، ص١١٧.

الانتماء المختلفة. فالإنسان محكوم بعدد من الانتماءات التي قد تتعارض أحيانا وتتناسق أحيانا أخرى. فالإنسان العربي اليوم تتخطفه مجموعة من مشاعر الانتماء كالعروبة والإسلام والقبيلة والطائفة والوطن، وإزاء هذه التعددية قد يقع في صراع الهوية والانتماء، لأن بعض هذه الانتماءات يعارض بعضها الآخر كالتعارض بين انتماء القبيلة وانتماء الوطن. ومن هذه الزاوية يتحدث زكي نجيب محمود عن نسق الانتماء في صورة متكاملة تبدأ بالوطن وتنتهي بالإسلام حيث يعلن بأنه مصري، عربي، مسلم، ثم لا يهمه بعد ذلك أن تضاف إلى هذه الأبعاد الثلاثة أبعاد أخرى كالانتماء الأفريقي وغيره.[1]. وتأسيسا على مفهوم نسق الانتماء يميز زكي نجيب محمود بين العروبة والإسلام" فالمصري مصيب إذا قال أنه ينتمي إلى العروبة وإلى الإسلام معا (...) لأنه عربي بمعنى أنه يتجانس مع سائر العرب في نمط ثقافي واحد متعدد الجوانب والفروع. أما للمصري المسلم فهو ينتمي إلى الأمة الإسلامية بجانب واحد وهو جانب العقيدة، وليس بالضرورة إن تكون بقية جوانب الحياة الثقافية مشتركة بين المصري والباكستاني والإندونيسي من المسلمين غير العرب[2].

---

(١) زكي نجيب محمود، فلق الحب والنوى، الأهرام، في ١٩٨٥/١١/٢٦.

(٢) زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق،، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٤، ص٣٥٩.

وانطلاقا من هذه الإشكالية فإن درجة الشعور بالانتماء قد تأخذ مسارات متباينة حيث تتباين درجات شدتها بين شخص وآخر. وهذا يعني أنه يمكن تحديد سلم انتماء كل فرد وفقا لأولوية انتماءاته. فقد يشعر الإنسان بعروبته أولا ودينه ثانيا وقبيلته ثالثا وطائفته رابعا ووطنه في الدرجة الخامسة. وهنا يمكن القول بأن سلم الانتماء قد يتحدد ويتشكل في بوتقة من الظروف والفعاليات الإنسانية والاجتماعية التي تحدد للشخص انتماءاته ونسق أولويات المشاعر الخاصة بهويته. ومن هنا يمكن التمييز بين موضوعية الانتماء وصورته الذاتية التي تتعلق بمشاعر الانتماء الذاتية.

لقد شكلت قضية أولويات الانتماء واحدة من القضايا التي عالجها زكي نجيب محمود بعمق واهتمام كبير حيث يرى أن نسق الانتماء لا يتكامل مع نسق الأهمية، حيث يقول "فربما كانت العقيدة الإسلامية من حيث الأهمية أهم جوانب حياته، لكن انتمائي لأسرتي ولقريتي ولوطني وللعروبة وللإنسانية جمعاء يجيء فيه ترتيب الدرجات على أساس آخر غير أساس الأهمية، وقد يكون هذا الأساس هو المشاركة الوجدانية، فهذه المشاركة الوجدانية بيني وبين مسلم الصين أو روسيا، دون أن يغير هذا الموقف الوجداني من حقيقة كون إسلامي أهم جانب من جوانب حياتي"[1].

---

(١) زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق، مرجع سابق ص٣٥٩.

بين الهوية والانتماء:

يتشاكل مفهوما الهوية والانتماء في تقاطعات عدة تطرح نفسها منذ زمن بعيد على بساط البحث العلمي. إذ غالبا ما يستخدم أحدهما في مكان الآخر في الأدبيات الاجتماعية المعاصرة. وإذا كان كل مفهوم من هذين المفهومين يطرح إشكالية بمفرده فإن الإشكالية التي يطرحها التداخل بينهما يتجلى بقوة.

يعلن كثير من المفكرين عن صعوبة في تعريف الهوية Identity، وليس غريبا أن يعلن كوتلوب فريك Gottlob Freg بأن الهوية مفهوم لا يقبل التعريف وذلك لأن كل تعريف هو هوية بحد ذاته. فالهوية مفهوم أنطولوجي وجودي يمتلك خاصية سحرية تؤهله للظهور في مختلف المقولات المعرفية، وهو يتمتع بدرجة عالية من العمومية والتجريد تفوق مختلف المفاهيم الأخرى المجانسة والمقابلة له. ومع ذلك كله وعلى الرغم من الغموض الذي يلف مفهوم الهوية ويحيط به يمتلك هذا المفهوم طاقة كشفية لفهم العالم بما يشتمل عليه من كينونات الأنا والآخر.

لقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يدل على ما به الشيء نفسه" وهذا يعني أن معنى الهوية في الاصطلاح الفلسفي العربي قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجودا منفردا متميزا عن غيره"(١). وتستعمل كلمة هوية في الأدبيات

---

(١) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، الطبعة الولى، بيروت، ١٩٨٦ص ٨٢١.

المعاصرة لأداء معنى Identity –identité التي تعبر عن خاصية مطابقة الشيء لنفسه أو الاشتراك مع شيء آخر بالصفات والخصائص عينها.

يعرف المفكر الفرنسي إليكس ميكشللي الهوية بأنها: منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصة الإحساس بالهوية والشعور بها. فالهوية هي وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي. وهذا يعني بأن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتمايز عمن سواه ويشعر بوحدته الذاتية(١). ومن أجل تحديد ظلال التمايز بين مفهومي الانتماء والهوية يمكن أن نسجل ثلاثة عناصر من عناصر التباين بينهما.

يتميز مفهوم الهوية بطابع الشمولية ويشكل الانتماء عنصرا من عناصر الهوية فالهوية تتكون من شبكة من الانتماءات والمعايير كما وضحنا في تعريف المفهوم.

---

(١) أليكس ميكشللي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، ١٩٩٣. ص ١٥- ١٢٩.

يأخذ مفهوم الهوية طابعا سيكولوجيا وفلسفيا بالدرجة الأولى حيث يوظف بشكل واسع في مجال الفلسفة ويشكل مبدأ الهوية واحدا من أقدم المبادئ الفلسفية وقوامه أ = أ أي أن الشيء هو نفسه. وعلى خلاف ذلك يأخذ مفهوم الانتماء طابعا سوسيولوجيا ويوظف غالبا في مجال الأدب والسياسة وعلم الاجتماع.

مفهوم الهوية مفهوم شامل يوظف للدلالة على ظواهر مادية غير إنسانية بينما ينفرد مفهوم الانتماء بالدلالة على الظاهرة الإنسانية دون غيرها من الظواهر.

إن الهوية كيان يجمع بين انتماءات متكاملة وهوية المجتمع تمنح أفراده مشاعر الأمن والاستقرار والطمأنينة. فالهوية القومية تمنح أبناء الأمة الشعور بالثقة والأمن والاستقرار. وفي الوقت الذي يكون فيه المجتمع متعددا بانتماءات وفئات وجماعات عرقية أو دينية أو سياسية أو اجتماعية، فإنه يتوجب على السياسيين العمل على دمج هذه الانتماءات المتنوعة من أجل الوصول إلى هوية مشتركة تمثل مصالح الجماعة بانتماءاتها الطبيعية المختلفة." فالهوية المشتركة أو محاولة تحقيق الاندماج الاجتماعي ليس بضرورة إزالة الانتماءات الفرعية بقدر ما تعني ضمان عدم تضارب بين الهوية المشتركة والهوية الفردية، بناء على هذه المعادلة تصبح السلطة هي القادرة

على منح الهوية المشتركة وذلك من خلال مؤسساتها المختلفة وتصبح بذلك الهوية الفردية جزءا من الهوية المشتركة"[١]. وهذا يعني أن" التباين ضروري حتى يمكن للهوية أن تكون هي أول معنى للوجود، والتباين ضروري ومساهم في انفتاح الآخرين وتكاملهم[٢]. ولكن هذا التباين يحتاج إلى الروح الديمقراطية التي يمكنها أن تحقق التلاحم الوجودي بين مختلف التكوينات الاجتماعية الصغرى في ظل البناء القومي أو الوطني الكبير.

في مفهومي القبيلة والطائفية:

القبيلة تكوين اجتماعي يقوم على روابط الدم والقرابة وروابط العادات والتقاليد المتوارثة، ويعد الانتماء القبلي وحدة التنظيم الأساسية في المجتمعات العربية التقليدية. وهي بالتعريف" جماعة تربط أعضاءها صلات الدم والقرابة ونمط الإنتاج والتوزيع،

---

(١) تعقيب علي الطراح على سعد الدين ابراهيم: التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية: الأطفال والتعصب والتربية:احتمالات الانهيار الداخلي للثقافة العربية المعاصرة، الكتاب السنوي السادس، ١٩٨٩، ص ص(١٩-٧١) ص٥٣.

(٢) مراد وهبة، التسامح الثقافي: أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المنعقد في ٢١-٢٤ نوفمبر عام ١٩٨١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧ص٧٤.

والاستهلاك، وأسلوب المعيشة، والقيم، ومعايير السلوك المشتركة وهيكل السلطة الداخلية"(١).

اما الطائفة فهي تكوين اجتماعي ديني يقوم على نمط محدد للممارسة الدينية. إنها وجود اجتماعي يقوم على أساس الانتماء لدين أو مذهب أو ملة معينة. ويعرفها ناصيف نصار بأنها" جماعة من الناس يمارسون معتقدا دينيا بوسائل وطرق وفنون معينة ". إنها تجمع ديني ولكنها تكتسب مع الوقت طابعا اجتماعيا وسياسيا [2]. والدين حالة عقائدية تتميز بطابع الشمول فالدين يشمل عدد كبير من الطوائف الدينية. فالدين الإسلامي يشمل طوائف عديدة وهذا هو حال الدين المسيحي والأديان الأخرى.

وهنا يتوجب علينا أن نميز بدقة بين مفهوم الطائفة والطائفية كما بين القبيلة والقبلية. فالطائفة والقبيلة مفهومان يطابقان كينونة اجتماعية تتميز بحضورها الاجتماعي وتؤدي أدوارا ووظائف اجتماعية سابقة لتكوينات الدولة الحديثة. أم الطائفية فهي نزعة تعصبية تجعل الفرد يقدم ولاءه الكلي أو الجزئي للقيم والتصورات

---

(١) أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٠، ص٨٢.

(٢) ناصيف نصار نحو مجتمع جديد، مقدمات اساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠، ص٢٤٤.

الطائفية وكذلك هو الحال فيما يتعلق بمفهوم القبلية فالقبلية هي نزعة تعصبية أيضا تتمثل في منظومة من القيم والمعايير التي تعبر عن ولاء الفرد لقبيلته في عصر ما قبل الدولة الحديثة.

إذا "علينا أن نفرق القبيلة والقبلية، في البداية إن أغلبنا قبليون في تفكيرنا ولكن ليس بالضرورة أن يكون أغلبنا من القبائل. القبلية عقلية وسلوك طبعت مجتمعنا عبر آلاف السنين ولا تزال، وهي في الأساس مبدأ تنظيمي يحدد الأطر العامة للعضوية في الجماعة، وهي رابطة موحدة الغرض مبنية على التحالف بقدر ما هي مبنية على النسب والقرابة وتمثل عقلية عامة مستمدة من الانتماءات والولاءات المنغرسة في وجدان الجماعة، وإن نزعتها نحو إثارة قبليتها هو تعبير عن هويتها" (١).

وهنا يجب أن نميز بين مشروعية هذه الولاءات في سياقها الزمني. ففي الوقت الذي يكون فيه الولاء للقبيلة والطائفة مشروعا في غياب الدولة الحديثة ولا سيما في مراحل تاريخية سابقة لنشوء الدولة والمدنية فإن هذا الولاء يفقد هذه المشروعية مع التكوينات المدنية الاجتماعية الحديثة حيث تفقد التنظيمات الاجتماعية التقليدية

---

(١) رابطة الاجتماعيين، الكويت والمجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية، محاضرات الموسم الثقافي لرابطة الاجتماعيين في الكويت، الكويت ١٩٩٧، (ص ص ٢٦-٢٩) (ص ص ١١٠-١٢٤).

دورها ووظيفتها وتتخلى عنها للدولة أو للمجتمع المدني. وهذا يعني أن الولاء للقبيلة والعشيرة والطائفة في ظل المجتمع المدني يشكل حالة عارية من التعصب الخالص الذي يفقد مبررات وجوده التاريخي. وتلك هي الحالة التي يجمع المفكرون على أنها حالة مدمرة للمجتمع ووحدته. والمهم في هذا السياق كما يقول سعد الدين ابراهيم" المهم ألا يتحول الاعتزاز بالقبلية إلى قبلية، والاعتزاز بالطائفة إلى طائفية "[1].

واقع الكيانات الاجتماعية الصغرى ومشروعيتها :

تتعايش في مجتمعاتنا العربية بنى اجتماعية متنوعة تمثل كل منها مرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية فهناك البنى الاجتماعية العشائرية والقبيلة والطائفية والدينية التي تعيش جنبا إلى جنب في قلب الدولة القطرية وعلى حسابها. وتستقطب كل بنية من هذه مشاعر الولاء الاجتماعي وفقا لدرجة أهميتها وحضورها في دائرة الحياة الاجتماعية. وتجد هذه الرؤية مشروعيتها عند هشام شرابي الذي لا ينفك يؤكد في كل مناسبة على الخصائص الأبوية البطرياركية للمجتمع العربي الذي يتسم ببنية داخلية لا تزال تقوم على علاقات القرابة والعشيرة والفئة الدينية والإثنية" [2]. ويبرر

---

(١) مداخلة سعد الدين ابراهيم: التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٦٩.

(٢) هشام شرابي، البنية البطركية في المجتمع العربي المعاصر، ص١٤٠.

بعض الكتاب العرب حضور هذه الصيغ الاجتماعية الضيقة في المجتمع العربي ولا سيما ظاهرة الحضور الكبير للقبيلة في الحياة الاجتماعية العربية" بأن المنطقة العربية تتميز عن غيرها من مناطق العالم بكونها أعظم امتداد صحراوي على وجه الكرة الأرضية وهذا معناه أنها أكبر منبع للبداوة في العالم [١]. ومع تحفظنا الشديد حول هذا الرأي إلا أنه لا يمكن لنا أن ننكر دور البيئة في تشكل وتحديد صيغ الوجود الاجتماعي مع أن استمرار القبيلة ووجودها قائم في كثير من المناطق التي لا تحمل طابعا صحراويا في العالم.

فالمجتمع العربي يتكون حقيقة من عدد من الجماعات المتمايزة والمختلفة الانتماء ولا سيما جماعات القبيلة أو الطائفة ولقد استطاعت هذه الجماعات المتمايزة بشكل أو بآخر أن تحافظ على هوياتها الخاصة متحاشية الانصهار في بوتقة واحدة داخل المجتمع [٢]. وهذا يعني أن هذه البنى ما زالت تعاني من التصلب والجمود الذي يقهر إمكانيات تشكل المجتمع في صورة عصرية وحضارية.

وهذا التصلب والجمود في التكوينات الاجتماعية القائمة في المجتمعات العربية الذي يشل حركتها ويستلب قدرتها على التطور

---

(١) نقلا عن أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٨١.

(٢) تعقيب محمد حداد على سعد الدين إبراهيم: التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٤٩.

في نسق حضاري يخضع لتحليل جورج قرم في كتابه" جيوبوليتكيا الأقليات في المشرق العربي حيث يصل إلى التأكيد على أهمية للتنوع الاجتماعي في المجتمعات العربية وهو بالتالي يرى" أن المجتمع العصري يتألف من شرائح وفئات مختلفة ترتبط في منظومة حضرية معقدة وفاعلة من المصالح والأهداف والالتزامات والمسؤوليات التي تتباين درجات انسجامها وتناقضها" (١). ولكن تحقيق الانسجام والتكامل بين هذه الأنساق الاجتماعية المختلفة مرهون وإلى حد كبير بمدى النقلة الحضارية للمجتمعات المعنية. وهذا يعني أن التعدد في المجتمعات الشمولية غير الديمقراطية يتبلور في صيغة تراجيدية ومأساوية تتمثل في التعصب والصراع. أما التعددية في المجتمعات الديمقراطية فهي معادلة هامة في تحضر هذه المجتمعات وفي تحقيق نهضتها الحضارية وهذا يعني أن الديمقراطية هي إسمنت الوحدة الوطنية وحصنها الحصين.

وفي هذا السياق يبين أحمد شكر الصبيحي في دراسة هامة أجراها حديثا حول مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي أن البنية الاجتماعية العربية تقوم على أساس علاقات القرابة والدم حيث يقول" إن العلاقات المسيطرة هي علاقات القرابة والأهل والمحلة

---

(١) جورج قرم، ((جيوبولتيكا الأقليات في المشرق العربي)) دراسات عربية، العدد ١١ – ١٢ بيروت، ١٩٩٤.

والمذهب والطائفة والعشيرة (...) إنها علاقات طبيعية، عضوية جمعية، قسرية، علاقات مرتكزة على روابط الدم"[1].

إن حضور الولاءات الاجتماعية الضيقة (طائفية وعشائرية وقبلية) لا يأتي اعتباطا بل يعبر عن وضعية تاريخية مشروعة حيث تلبي هذه البنى وظائف اجتماعية وسياسية هامة تتمثل في تأمين الحماية والأمن والهوية لأفرادها في ظل مجتمعات لم تتبلور فيها البنى السياسية الاجتماعية المعاصرة على نحو متكامل ولا سيما بنية الدولة العصرية أو الأمة.

وتأسيسا على ذلك فإن الناس في المجتمعات الديمقراطية يتجاوزون حدود انتماءاتهم وعشائرهم إلى بناء مجتمع للدولة الذي ينتمون إليه ويرفعون له مشاعر الولاء. وهذا يعني أن الديمقراطية تشكل ملح الوحدة الوطنية ومنطلق العيش الحضاري المتكامل بين مختلف الكيانات الاجتماعية. وتجد هذه الرؤية صورتها الواضحة في تحليل قيس النوري الذي يؤكد على دور الديمقراطية في مجتمع التعددية وعلى قدرتها الكبيرة في تحقيق التواصل والتكامل بنيويا ووظيفيا. فالمجتمعات التي تتنوع تكويناتها الاجتماعية تقتضي ديمقراطية ناضجة يمكنها أن تعنى بالتعدد الثقافي وما يقترن به من

---

(١) أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٨١.

تنوعات اجتماعية وفكرية." وعلى هذا تصبح التعددية عامل تحفيز حضاري يدفع المجتمع إلى أمام ويسهم في رفد تقدمه ونمائه. لكن انتشار هذه الرؤيا الحضارية والإنسانية المنفتحة للتعددية الثقافية والاجتماعية بين الناس يعتمد على صيرورتهم الثقافية والنفسية المطلوبة لتحريرهم من الأطر العشائرية المتعارضة مع التوجه الوطني غير المجزأ: فالتحدي الحقيقي الرئيس أمام الديمقراطية هو أن يصبح اختلاف (الآخر) مألوفا ومقبولا بعد أن ظل غريبا ومريبا"[1].

وما يؤسف أن الدولة الحديثة في الوطن العربي لم تستطع أن تبدد هذه الانتماءات العشائرية أو أن تكامل بينها عبر نقلة ديمقراطية حقيقية، وبقيت هذه الدولة في كثير من بقاع الوطن العربي دولة عشائرية أو طائفية تستمد نسغ وجودها من التكوينات الصغرى القائمة في المجتمع وتعتمدها في الهيمنة على السلطة والمجتمع. على هذا الأساس يمكن القول بأن وجود البنى الطائفية والعشائرية يستند إلى غياب الديمقراطية بمختلف تجلياتها في المجتمعات العربية، فالديمقراطية يمكنها أن تؤسس لدولة عصرية تضمن لجميع أفرادها الحق في الوطن والمواطنة على حد سواء وهذا بدوره يشكل المنطلق

---

(١) قيس النوري، حول بنى السلطة والثقافة والأزمة العربية، أفاق الديمقراطية والتركيب الثقافي العربي، الفكر العربي، العددان ٨٥ - ٨٦، ١٩٩٦، ص ص ٣٨-٤٨، ص٤١.

المنهجي لتغييب مختلف أشكال الولاءات الطائفية والعشائرية الضيقة في المجتمع.

وتأسيسا على ذلك يؤكد الباحثون غالبا أهمية الدور الاجتماعي والسياسي الذي تقوم به الوحدات الاجتماعية الطائفية والقبلية في المجتمع العربي ولا سيما في غياب الديمقراطية الحقيقية للأنظمة السياسية القائمة. ويلاحظ الباحثون أيضا أن الولاء للطائفة والقبيلة يكون على أشده في بعض البلدان العربية التي تسودها الثقافة التقليدية. ويلاحظ بعضهم أن ولاء الأفراد للقبيلة قد يكون أشد من ولائهم للدولة ولا سيما عندما تكون الدولة غير قادرة على ضمان حقوق الأفراد وتأمين حمايتهم.

يقول أحمد شكر الصبيحي" لقد شكلت العشائرية والقبلية ولا تزال في عدد من الأقطار العربية، الوحدات الاجتماعية الجوهرية في الوطن العربي. وكان طابع الولاء السياسي لقرون وراثيا في القبيلة والقرية بتركيز السلطة في شيخ العشيرة أو رئيس لقبيلة" [١]." إن الولاءات القبلية – العشائرية العائلية هي من أكثر الولاءات التقليدية رسوخا وتأثيرا في مجمل الحياة العربية المعاصرة. ففي اليمن أصبحت القبيلة نظاما متكاملا له قوانينه وتقاليده وله نظام انتخابي

---

(١) نقلا عن أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٠، ص٨١

ونظام توزيع للأعمال بين فئاته، كما أن له نظاما تعاونيا وتحديدا دقيقا للحقوق والواجبات "[1].

إن ظهور الولاءات الطائفية والانتماءات الضيقة ليس بالقدر الذي لا يرد بل إن تشكل هذه الولاءات والنزعات يأتي انعكاسا وتجسيدا لشروط تاريخية سياسية واجتماعية واقتصادية. وبالتالي فإن إمكانية تغيير هذه الشروط تبقى قائمة لصالح ثقافة عربية أصيلة وشاملة [2]. إن غالبية سكان الوطن العربي عرب مسلمون لكن الواقع الاجتماعي الراهن أحالهم إلى طوائف فتوزعوا إلى ملل ونحل وطوائف وقبائل يتعارض الولاء لها مع الولاء الديني والوطني ومع الولاء القومي [3].

تراجع مشاعر الانتماء القومي والولاء للوطن:

يراهن عدد كبير من المثقفين العرب على تصدع المشاعر القومية وتآكل حماسة الجماهير العربية المعهودة للقيم والطموحات القومية، وتبنى هذه الفرضية على خلفية الإخفاق الكبير الذي منيت به القوى

---

(١) أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٨١.

(٢) حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية، شؤون عربية، العدد٩٣، مارس /آذار، ١٩٩٨،(ص ص ٦١-٨٠)، ص٦٧.

(٣) حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية المرجع السابق، ص٦٨.

السياسية القومية في الوطن العربي، وذلك بعد وصولها إلى السلطة منذ بداية النصف الثاني للقرن العشرين. فالأنظمة العربية القائمة التي رفعت الشعارات القومية، ووصلت إلى السلطة على عجلات الدفع القومي عززت، وعلى خلاف ما هو مطلوب منها،واقع التجزئة والقطرية بين البلدان العربية وأخفقت في مختلف مجالات النشاط السياسي القومي والاجتماعي والإنساني[١].وكان لذلك وقع مأساوي في نفوس الجماهير العربية التي بدأت تبحث عن قوى سياسية جديدة يمكنها أن تكون أكثر مصداقية في النضال من أجل تحقيق الطموحات الاجتماعية والقومية، وبدأت تتوجس خيفة من دعاة الفكر القومي العربي ومن قواه السياسية القائمة على سدة الحكم أو هذه التي تناضل من أجل الحقيقية القومية.

ويضاف إلى هذا القهر القومي ثقل الأحداث الدامية التي تمثلت في الهزيمة العربية الشاملة بدءا من الانفصال المأساة بين مصر وسوريا عام ١٩٦١، وفي الحرب العراقية الإيرانية، وفي مأساة الغزو العراقي للكويت، وفي تخاذل الأنظمة العربية الدائم إزاء القضايا القومية والوطنية في مختلف الأصعدة والأزمنة. وإزاء هذه الحقائق بدأ كثير من المفكرين والكتاب يؤكد على تراجع المشاعر

---

(١) انظر: علي وطفة، السياسات التربوية في الوطن العربي: شعارات قومية وممارسات قطرية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٩، خريف ١٩٩٧.

القومية الكبير عند الناشئة العربية التي عاشت في أجواء النزعات الإقليمية الضيقة ورضعت حليب الإحساس القطري والمشاعر والولاءات الضيقة المحدودة[1]. لقد أدت هذه التحولات والانتكاسات إلى اهتزاز مشاعر الانتماء القومية والوطنية وجاءت لتبدد كثيرا من أحلام الانتماء العربي في ظل تنامي النزعات الكيانية القطرية الصغرى ولا سيما في جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية.

لقد شكلت التحولات السياسية والاجتماعية منطلق التحولات القيمية والاجتماعية الحادثة، فالتغير الاجتماعي وفقا لأبسط القانونيات الاجتماعية ينعكس في صورة تغيرات قيمية تتناسب مع طبيعة ومستوى ومنطق التغيرات الحاصلة. وإذا كانت المنطقة العربية قد شهدت وتشهد تحولات سياسية واجتماعية عميقة كما بينا سابقا فان السؤال السوسيولوجي الذي يطرح نفسه هو كيف تنعكس هذه هذه التغيرات في منظومة القيم السياسية والاجتماعية السائدة ؟ والسؤال الأهم هو هل بدأت هذه المشاعر القومية تتلاشى وتتبدد تحت صدمة المعاناة الوجودية للشعوب العربية؟

وفي دراسة خلدون النقيب حول الثورة الصامتة حيث يقول: "أن الجيل الذي يعيش في ظل هذه الثورة الصامتة (التغيرات القيمية في

---

(١) أحمد برقاوي، المشروع القومي وإشكالية الدولة القطرية، إبداع، عدد ١١، نوفمبر، ١٩٩٨، (ص ص ٧-١٥).

المجتمع) يخضع إلى تأثيرات متناقضة، فهذا الجيل يملك مهارات أفضل للتعامل مع السياسة والقضايا العامة ولكنه جيل تشكل وعيه وتلونه وسائل الأعلام أو الميديا(١). هذا الجيل تجاوز دروس الأسد والثعلب (...) هو جيل الأبطال الإلكترونيين وسلاحف النينجا ومدرسة المشاغبين، وهذا الجيل أحسن تعليما وأوسع أفقا، ولكنه فقد الثقة في الدولة - القومية المبنية على فكرة الأمة ذات الخصائص المشتركة، ولذلك فهو يوظف تعليمه في إذكاء النعرات القبلية والطائفية - تلك هي الجماعات التي يحس في كنفها بالأمانة بعلاقاتها الوشائجية (من حيث أن الوشيجة هي الصلة الرحم العميقة الجذور في اللاوعي الجمعي) (٢). ومن المظاهر المتناقضة اللافتة للنظر هذه الاستكانة إلي العلاقات الوشائجية والتبعية لشيخ القبيلة (...) في الوقت الذي تتملك هذا الجيل نزعه التحدي للنخبة المهيمنة والحاكمة، والتمرد يأخذ شكل التطرف الديني أو الرقص في الديسكو، الغضب من اختلاس المال العام مع معرفة أن الاختلاس هو الطريقة الوحيدة للثروة بسرعة بدون جهد أو تعب"(٣).

---

(١) خلدون حسن النقيب، المشكل التربوي، والثورة الصامتة، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العدد ١٩، يوليو/حزيران، ١٩٩٣، ص15.

(٢) خلدون حسن النقيب، المشكل التربوي، والثورة الصامتة،مرجع السابق، ص13.

(٣) خلدون حسن النقيب،المشكل التربوي، والثورة الصامتة، مرجع السابق، ص15.

وفي المستوى الاجتماعي بدأت الشعوب العربية تعاني إضافة إلى اغترابها القومي اندفاعات تحديات اجتماعية تتعلق بالفقر والبطالة والجريمة والإرهاب والأمية والتصحر وقهر المرأة وغياب الديمقراطية وانخفاض مستوى الحياة الاجتماعية وشهدت هذه الشعوب انحسارا كبيرا في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.

لقد بدا واضحا جدا، وذلك في العقد الأخير من الزمن، وعبر تجارب سقوط الدول الاشتراكية أن القيم السياسية ذات الطابع الرسمي والأيديولوجي، قد انهارت بين عشية وضحاها، وتبين أن بعض القيم المضمرة استطاعت أن تنفلت من عقالها وأن تظهر بقوة لتشكل منطلق السلوك والفعل السياسي والاجتماعي في كثرة كاسرة من الدول الاشتراكية سابقا. ففي الاتحاد السوفيتي، وعلى حين غرة، هزمت القيم السياسية والاجتماعية التي كانت تحتل مكان الصدارة في سلم القيم: الاشتراكية، الأممية، الحزبية العمالية وسقطت. وتبين لاحقا نهوض القيم للقومية المناهضة للأممية، والعرقية المناهضة للبعد الإنساني، والليبرالية والاقتصاد الحر بديلا لمفهوم الاشتراكية. وهذه القيم كانت كامنة في عمق اللاشعور الاجتماعي، فبدأت الحروب ذات الطابع الإقليمي والطائفي والقومي لتبدد أسطورة الوجود الاشتراكي في العالم. فالقيم تضرب جذورها عميقا في الثقافة وليس من السهل دائما تبديد القيم والقناعات القديمة وغرس القيم

الجديدة. فالعقل ينطوي على قناعات وقيم، وإن بناء القناعات القيمية عملية ثقافية اجتماعية شاقة وبعيدة المدى. فهناك قيم كامنة قد تتجاوز في بعض جوانبها حدود ما هو قائم وسائد وقد يرتد بعضها إلى مواقع السلبية والجمود والقصور وليس للقيم السلبية أن تكون فاعلة دائما ولكنها قد تنتهز فرصة الخلل الاجتماعي لتطرح نفسها بقوة وعندها تبدأ الكارثة الاجتماعية ويحيق الخطر بالحياة الاجتماعية في أجمل جوانبها أرقى تجلياتها. لقد لاحظ دوركهايم إبان التغيرات الكبرى، ولا سيما انتقال المجتمعات الأوروبية من مرحلة الإنتاج الزراعي إلى مرحلة التصنيع وجود مجتمعات أطلق عليها اصطلاح Anomic أي مجتمعات من غير قيم. وقد لاحظ أيضا أن أحد أنواع الانتحار ينتشر في المجتمعات التي تمر بمرحلة تتغير فيها القيم فيصبح الأفراد موزعين بين نوعين مختلفين من القيم مما يؤدي ببعضهم إلى حالة لا يتمسكون فيها بأي نوع من القيم[1].

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى ما يطرحه صادق جلال العظم حول الأهمية الصارخة لسلم الأولويات وذلك حين يقارن بين هزيمة العرب عام ١٩٦٧ وهزيمة الروس على يد اليابانين عام ١٩٠٥، حيث يصل إلى نتيجة مفادها أن الهزيمة بالنسبة للطرفين كانت نتاجا

---

(١) مصطفى عمر التير، المشكلات الاجتماعية: تحديد إطار عام، الفكر العربي، عدد ١٩، كانون الثاني / شباط، ١٩٨١ (ص ص ٧ -٢٤)، ص٢١.

للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتراثية الفردية في المجتمعات المذكورة وهو في هذا الصدد يبرز السلم القيمي وسلم التفضيلات القيمية السياسية. ويوجه العظم النقد لسلم القيم الضيق الذي يعلي من شأن الولاءات الصغرى على حساب الولاءات القومية. فتراتبية القيم العربية كانت في أصل الهزيمة العربية والنزوح العربي من أرض فلسطين ومن الأراضي العربية الأخرى، ففي النسق القيمي العربي تسود قيمة الولاء للأسرة وتعلو على قيمة الولاء للوطن. فالعرب قد يتركون منازلهم وقراهم خوفا من تعرض نسائهم وزوجاتهم للاغتصاب وهذا الخوف هو الذي دفع أكثرهم إلى الهجرة من الأراضي العربية عام ١٩٤٨ وعام ١٩٦٧ (١).

وقد تجلت هذه الحقيقة أيضا؛ حقيقة تنامي الولاءات الصغرى (قبلية طائفية عشائرية) في عدد من الدراسات العربية حيث تجدر الإشارة إلى دراسة أحمد جمال ظاهر حول:" اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأردني. وهي دراسة ميدانية أجريت على عينة واسعة من طلبة مدارس منطقة شمال الأردن، وهدفت إلى دراسة منظومة القيم الاجتماعية والسياسية التي تكرسها اتجاهات التنشئة الاجتماعية. بينت هذه الدراسة أن القيم السائدة هي: الولاء للعائلة أولا، ثم للدين ثانيا، فالقومية في المرتبة الثالثة، وتأتي

---

(١) صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعةبيروت ١٩٦٨.

الدولة في المرتبة الرابعة. وقد أجمع أفراد العينة أن الأمة العربية تشكل أمة واحدة بسبب اللغة العربية، كما أجمعوا تقريبا على تفضيل العائلة على الأرض وإن فقدان الأرض خير من فقدان أحد أعضاء الجسد، ولكنهم يفضلون فقدان الوالدين على فقدان الأرض(١).

ويقتضي الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة الهامة لنزار إبراهيم بعنوان: البني الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة" حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب العربي. هدفت دراسته إلى تقصي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب. وقد بينت الدراسة أولوية الانتماء الضيق عند الشباب العربي حيث أخذت الانتماءات إلى العائلة والقبيلة أهمية أولوية على الانتماء الوطني أو القومي(٢).

في دراسة هامة حول:" الاغتراب بين الطلبة الجامعين القطريين والبحريين واليمنيين" عام ١٩٨٦ على خمس عينات واسعة من الطلبة المسجلين بجامعة قطر من مختلف الجنسيات العربية، تبين

---

(١) أحمد جمال ظاهر، اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأردني: دراسة ميدانية لمنظمة شمال الأردن، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٤، العدد ٣، ١٩٨٦، (ص ص: ٤٣ -٧٢).

(٢) نزار ابراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، ص ص ٨٨ - ١٥٣.

الباحثة جهينة العيسى أن ٥٦ %من الطلبة الذكور يشعرون بأزمة الانتماء القيمي، وأنهم غير قادرين على التكيف مع القيم الاجتماعية السائدة، وان ٥٧ %يشعرون بأنهم لا يملكون طاقة توجيه الذات، وان قوى خارجية تسيطر على وجودهم وقواهم [١].

ومن الدراسات الهامة في تونس أيضا تبرز دراسة عبد اللطيف الحناشي[2] التي أجريت على عينة بلغت ٨٠ عاملا من أصل مجتمع قدره ٩٠٠ عامل. واعتمدت الدراسة على المقابلة الشخصية وأجريت في الفترة الزمنية التي تمتد من شهر أكتوبر من عام ١٩٨٨ حتى أيار /مايو ١٩٨٩ في تونس وهدفت إلى استطلاع مواقف العمال من الوحدة العربية.

وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن العمال ينظرون إلى الوحدة بوصفها ضرورية ولكنهم يختلفون حول مبرراتها. حيث يرى ٣٤،١٢ % أن التحديات الخارجية المتمثلة في الكيان الصهيوني والإمبريالية هي العامل الأساسي للمطلب الوحدوي، كضرب المفاعل

---

(١) جهينة العيسى، الاغتراب بين الطلبة الجامعين القطريين والبحرينيين واليمنيين "، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، الدوحة، ١٩٨٨، (ص ص ٧٧- ١٠٤).

(٢) عبد اللطيف الحناشي،موقف الأوساط العمالية في تونس من الوحدة، المستقبل العربي، السنة ١٥،العدد ١٦٠، حزيران/يونيو، ١٩٩٢،(ص ص ٤٣-٦٥).

النووي العراقي عام ١٩٨١، واحتلال الجنوب اللبناني ١٩٧٨، واحتلال العاصمة بيروت ١٩٨٢، وضرب مقر قيادة التحرير الفلسطينية بتونس ١٩٨٥. وهذه العمليات كانت نتاجا للتحالف مع القوى الإمبريالية العالمية. ويعتقد ٢٥,٥٩ %من أفراد العينة أن مبررات الوحدة تعود لأسباب تتعلق بالتحديات الداخلية مثل التخلف الاقتصادي والتبعية والمديونية والبطالة، وبالإضافة إلى بروز المشاكل الطائفية والأقليات في بعض الأقطار العربية. ويرى ٢٠,٣ %إن دواعي الوحدة تكون لأسباب تاريخية. هذا وقد أعلن لكثرية أفراد العينة أن الوحدة تعمل على حماية الأمن القومي ومجابة الصهيونية والإمبريالية وتأمين القوة الاقتصادية. ومن أهم القضايا التي درست هي حول ماهية الوحدة حيث أعطي ٥٨,٧٥% للوحدة طابعا إسلاميا عربيا، بينما يرى ٢١,٢٥% أن الوحدة يجب أن تكون على أساس علماني، في حين اعتبر ١٥% أن لا هوية للوحدة غير الإسلام، وقد أعلن ٥% أن هوية الوحدة تقتصر على فكرة العروبة بشكلها التقليدي.

وفي دراسة أجراها علي وطفة على عينة سورية يتبين أن التضامن العربي هو القيمة التي تصدرت منظومة القيم السياسية والاجتماعية عند الطلاب. وبالمقارنة مع قيمة الوحدة العربية نجد أن الأخيرة قد احتلت المرتبة الرابعة وهذا يعني أن القيمة السياسية

لمفهوم التضامن العربي يجد مكانا له أكثر أهمية من مفهوم الوحدة العربية، ويفسر هذا بأن الضغط الأيديولوجي الذي تمحور حول مفهوم التضامن استطاع أن ينحي مفهوم الوحدة العربية عن أولويته وأهميته وأن يستبدله بمفهوم التضامن العربي من حيث الأهمية والأولوية. وقد تبين أيضا أن المضمون الاجتماعي للطموحات السياسية عند الشباب بدأ يأخذ أهمية خاصة تخالف منطق الأيديولوجيا الرسمية التي تؤكد على أولوية المطلب القومي ويبدو بوضوح أن العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والمضمون الاجتماعي للطموحات الشبابية بدأت تحتل مكانا كبيرا وأهمية خاصة منافية لمنطق الخطاب الرسمي وهذا يعني بأن المضمون الاجتماعي للحقيقة السياسية أصبح أكثر أهمية من المضمون القومي(١).

الأنظمة السياسية العربية إزاء الانتماءات القبلية والطائفية :

لقد عملت الدولة القطرية في الوطن العربي، وبصورة مستمرة في الخفاء حينا وفي العلن أحيانا أخرى على إحياء مختلف الولاءات الطائفية والعشائرية في المجتمع بدلا من العمل على تغييبها واجتثاث أسباب وجودها. لقد تبلورت هذه البنى الصغرى في ظل الأنظمة

---

(١) علي وطفة، الأبعاد القومية والاجتماعية للطموحات السياسية عند عينة من طلاب جامعة دمشق، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد ٢٩، العدد، أكتوبر /ديسمبر، ٢٠٠٠، (ص ص ٢٠٦-٢٤٧).

السياسية القائمة ووظفت في خدمتها أيضا وذلك من أجل استمرار صيغة الأنظمة السياسية القائمة على التسلط والإكراه. وليس غريبا على أي مواطن في الوطن العربي أن يدرك هذه الحقيقية عندما يتأمل في آلية استمرار بعض الأنظمة العربية الشمولية في الوجود على أساس التناقضات الطائفية وتوازناتها، وعلى أساس الأيديولّوجيا الخفية التي تعلنها وتبثها في وعي الجماهير بصورة خفية وذكية تعتمد على الدهاء السياسي ومن منطلق غياب الحياة الديمقراطية في أغلب البلدان العربية.

فالأنظمة السياسية تعيد بشكل ضمني إنتاج العلاقات والانتماءات التقليدية الطائفية والعشائرية وتؤكدها بصورة مستمرة عبر ممارسات تتصل بتوزيع الأدوار والوظائف الأساسية في الدولة على أساس عشائري أحيانا، وطائفي أحيانا، وإقليمي في كثير من الأحيان. لقد أصبح واضحا حتى بالنسبة للمواطن العادي الآليات التي تعتمدها الدولة في توزيع هذه الأدوار تحت ذريعة التوازن الطائفي والقبائلي والديني في المجتمع. لقد أصبح من المألوف أن كثيرا من الأنظمة السياسية العربية القائمة تعتمد مثل هذه الاستراتيجية بأبعادها الطائفية والإقليمية، وأصبحت هذه الممارسات تحمل طابعا شرعيا ومشروعا بالنسبة للجماهير. وقد أصبح من الواضح أيضا أن هذه الممارسة تعزز الانتماءات الضيقة وتحرض مشاعر الكراهية والتعصب بين

أفراد المجتمع على أساس طائفي أو عشائري أو إقليمي. لقد عاشت أجيال متتالية من الناس مراحل تكوينها النفسي والعقلي في ظل هذه الممارسات السياسية الخطرة التي جعلت من الانتماءات الضيقة (الطائفية والعشائرية) منطلقات مشروعة للعمل السياسي والحركة الاجتماعية. وإذا كانت بعض الدول العربية تعلن هذه الممارسات الطائفية على مختلف المنابر الإعلامية وفي كل المناسبات، وتفاخر بديمقراطية غارقة حتى أذنيها في الأوحال الطائفية والعنصرية، فإن الأدهى والأمر من ذلك كله أن هذه الممارسات الطائفية قد وجدت حضورها المسرحي المميز في دول ترفع شعارات وطنية وقومية وتغرق شعوبها وشعوب المنطقة العربية بكل أحلام النهضة والأمة العربية الواحدة. ومن هذا المنطلق أصبحت" الحياة الاجتماعية العربية متشبعة بقضايا التمييز العنصري واستبداد الأقوياء، واضطهاد الأقليات العرقية، وخرق المبادئ الإنسانية في المجتمع "[1].

لقد عملت بعض الأنظمة السياسية الشمولية في الوطن العربي على ترويج مقولة التوازن الطائفي، ووظفت مفهوم الرعب الطائفي كأداة أيديولوجية ضاربة في إرهاب الجماهير، وأصبح هذا المفهوم يدخل

---

(١) أحمد الخطاب، الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات المجتمع خلال القرن الواحد والعشرين، مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الوطن العربي، العدد ٣٥، يونيو/حزيران ١٩٨٩. (ص١٤ و ١٥)،، ص٣٨.

اليوم في بنية هذه الأنظمة ويساندها، حيث يشكل الحاكم بيضة القبان في التوازنات الطائفية القائمة في بعض البلدان العربية المعاصرة. فالضغط الطائفي غالبا ما يشكل إكراها عاصفا يجتث مختلف محاولات التنمية الديمقراطية وعاصفة من نار تدمر كل المحاولات الإنسانية وتحرق أحلام الناس في وطن ديمقراطي حرّ أصيل.

ويصف أحد المفكرين العرب هذه الوضعية بقوله :" تعاني المجتمعات العربية المعاصرة من هيمنة قوى سياسية واجتماعية وثقافية محددة تمارس دورها، وتحطم الروابط الاجتماعية بين الناس، وتعمل على إحياء كل ولاءات الماضي ما قبل المجتمعية وانتماءاته كالطائفية والقبلية والعشائرية والأثنية... وغيرها بحيث يصبح الكل في حرب ضد الكل (...) وتمعن في إفقار معظم أفراد الشعب، وتنقل ثرواتها إلى خارج الحدود وتمتنع عن توظيفها واستثمارها في مشاريع إنتاج عربية الأمر الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى تأجيج الأحقاد بين العربي والعربي داخل القطر العربي الواحد أو بين الأقطار العربية وبالتالي تهميش العامل المنتج للمشاعر القومية بين الناس" (١).

وتجد هذه الرؤية صداها عند أحد المفكرين العرب إذ يقول: "فالسلطة، في مجتمعاتنا العربية، لم توفق في خلق الاندماج الاجتماعي

(١) حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية - العربية، شؤون عربية، العدد ٩٣، مارس /آذار، ١٩٩٨، (ص ص ٦١-٨٠)، ص٦٦.

بين فئات المجتمع، بل كانت تساعد أحيانا في خلق العزلة والتعصب والتباعد بين الجماعات. والمأزق يتجسد في عدم قدرة السلطة على خلق نموذج وطني، يوحد بين الجماعات الفرعية، التي أصبحت تحقق أمنا للفرد الذي ينتمي إليها في ظل غياب أمن المجتمع والدولة، فأعضاء الجماعة الفرعية تمتاز بقوة روابطها وبدرجة عالية من الانغلاق بحيث تقود إلى درجة عالية من النرجسية"[١].

لقد أدرك الكتّاب العرب بصورة دائمة النتائج التاريخية والاجتماعية لغياب الحياة الديمقراطية في الوطن العربي وقد أعلنوا في أكثر من مناسبة أن الانتماءات الضيقة العشائرية منها والطائفية هي نتاج لغياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية وأدركوا أيضا أن التعصب بكل صيغه وتجلياته نتاج واضح لوضعية شمولية ترهب الحياة الديمقراطية وتعلن الحرب الشاملة على مختلف الاتجاهات الديمقراطية القائمة والمحتملة في المجتمع. ويبدو هذا الموقف الفكري صريحا في رأي الباحثة العربية منى مكرم عبيد التي تعلن بأن التعصب نتاج لفعل استبداد سياسي يتم في غياب الديمقراطية حيث تقول:" إن أهم المشاكل التي تتجسم فيها إشكاليات الفكر العربي المعاصر مشاكل بنيوية فكرية واجتماعية في مقدمتها:

---

(١) تعقيب علي الطراح على سعد الدين إبراهيم: التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٥٤.

١- ظاهرة التطرف الديني والتعصب المذهبي الطائفي إلى درجة القتل والقتال.

٢- مشكلة الأقليات في البلدان العربية التي فيها أقليات.

ومن أهم العوامل التي فعلت فعلها في انبعاث هاتين الظاهرتين هو غياب الديمقراطية، وأقول لأنه من دون الديمقراطية، ومن دون التعبير الديمقراطي الحر لا يمكن احتواء مشكلة التعصب الديني، ولا مشكلة الأقليات احتواء سليما وصحيحا [(١)].

إننا نجد هذه الصورة الواقعية في وثيقة أصدرها المعهد العربي للتخطيط يصف فيه الواقع التراجيدي للوطن العربي بأنه" وطن تتحرق شعوبه إلى الوحدة، بينما تكرس أنظمته التربوية والتعليمية الانفصال، وطن تتشوق فيه شعوبه إلى الديمقراطية، ولكن أنظمته تكرس كل قيم القهر والاستبداد. وهذه هي ملامح الصورة الثقافية للثقافة العربية التي تفيض بالتناقض وتمور بالقيم المتنافرة المتضاربة. فالثقافة العربية تشكل مسرحاً للفوضى القيمية وساحة للتناقضات بين القيم والمبادئ، بين الشعارات والإنجازات، بين التصرفات والممارسات" [(٢)].

---

(١) مداخلة منى مكرم عبيد حول ندوة:علي الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي،عالم الفكر،المجلد ١٦، العددان ٣-٤، يناير/مارس -ابريل/ يونيو ، الكويت،١٩٩٨، ص١٣٧.

(٢) المعهد العربي للتخطيط وثيقة تعليم الأمة العربية في القرن العشرين" الكارثة والأمل" التقرير التلخيصي لمشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي" تحرير سعد الدين ابراهيم، القاهرة -١٨-٣٠- نيسان (أبريل) ١٩٩٢.(ص:٣٧).

خاتمة :

مع أهمية الدور التاريخي للتكوينات الاجتماعية الصغرى الطائفية والعشائرية والقبلية منها، ومع أهمية الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها في المجتمعات العربية التقليدية في ظل غياب الحياة الديمقراطية، فإن هذه التكوينات وما تفرضه من مشاعر انتماء وولاء تناهض حركة التطور الاجتماعي وتكبح جماح الحداثة بكل معانيها واتجاهاتها. فهذه التكوينات بما تنطوي عليه من قيم عقلية ومعايير للوجود والتفكير والممارسات تقاوم مختلف اتجاهات النهوض الحضاري والتكنولوجي، لأن القيم الطائفية والعشائرية والعائلية تصيب حركة النهوض الحضاري بمقتل، وتخل بكل إمكانيات النقلة الحضارية الممكنة، وتشكل عامل هدم للتماسك الاجتماعي الممكن في المجتمعات العربية. وفي هذا يقول قيس النوري: "لعل من العقبات التي تعرقل عملية التطور الحضاري للشخصية العربية عموما التضاد بين التبعية الذهنية العشائرية ومتطلبات العقل الحضاري الذي لا يمكن أن تستغني الدولة عنه لضمان سيادتها وتأمين الاعتراف الجماهيري بها ومؤسساتها"[1]. وعن هذا الواقع يعلن زكي حنوش

---

(١) قيس النوري، حول بنى السلطة والثقافة والأزمة العربية، آفاق الديمقراطية والتـركيب الثقافي العربي، الفكر العربي، العـددان ٨٥ – ٨٦، ١٩٩٦، ص ص ٣٨-٤٨، ص.٤٨.

عن الطاقة التدميرية لهذه التكوينات بقوله:" هناك تركيبات اجتماعية لا تزال تشكل عوائق ضد نظام حقوق الإنسان، وعلى رأسها مفاهيم الطائفة والعائلة والعشيرة والعصبيات المحلية وأساطيرها المختلفة، والتي تتساند وتتفاعل في ديناميكية فريدة مع مفهوم الأبوية "البطريركية"التقليدية، أو الحديثة الممثلة في الدولة، وهذه التركيبات الفسيفسائية، وأسسها العرقية والطائفية، تمثل عقبات بنائية ضد نظم حقوق الإنسان"(١).

ومن هذا المنطلق يدعو المفكرون العرب إلى تدمير هذه التكوينات وهذه البنى الطائفية والعشائرية التي تخل بموازين التقدم الحضاري. لأن هذه التكوينات تشكل وبصورة مستمرة حاضنا للاتجاهات التعصبية التي تشكل أخطر ما يواجهه المجتمع العربي من تحديات في هذه المرحلة التاريخية الحديثة. إن بناء مجتمعات حديثة متطورة يعتمد اليوم وبدرجة كبيرة على تكوينات اجتماعية تدين بولائها للوطن والأرض وتدفن وراءها أبدا مختلف الانتماءات والولاءات القديمة السابقة لميلاد الحضارة الإنسانية. لقد مارست هذه الانتماءات دورها التاريخي والآن يجب العمل **على بناء الولاء**

---

(١) زكي حنوش، مستقبل حقوق الإنسان والشعوب في ظل النظام العالمي الجديد، عالم الفكر، العدد التسعون، السنة الثامنة عشرة، خريف ١٩٩٧، (ص ص ٢٢٨ – ٢٤٥)، ص٢٣٩.

الأكبر للوطن والأمة بوصفهما الحاضن التاريخي لأية نقلة حضارية متقدمة في سلم الحضارة الإنسانية. فالولاءات الضيقة تعيق حركة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتهدد التماسك الاجتماعي القائم في أي مجتمع من المجتمعات. إننا نجد في التاريخ العربي ما يؤكد هذه الحقيقة المدمرة للانتماءات الطائفية كما حدث خلال الحرب الأهلية في لبنان على سبيل المثال، ومثل هذه الفكرة نجدها صريحة فيما يذهب إليه أحد المفكرين العرب حيث يقول" النظام القبلي أشد الأنظمة إعاقة للانتعاش الاقتصادي ونمو الشعور القومي، ومن ثم لتكوين رأي عام موحد في الأقطار العربية، فالنظام القبلي يرسخ الحكم الفردي ويقوي نفوذ الحكام. كما أن العصبيات العشائرية وما يرتبط بها عادة من تحزبات فردية ونعرات طائفية ونزعات إقليمية ضيقة هي في مقدمة الأمراض الاجتماعية المعرقلة لوحدة الأمة العربية أو المعوقة لانبعاثها القومي.

إن القبلية والطائفية والعشائرية صيغ اجتماعية تجاوزتها أغلب المجتمعات الإنسانية وهي تشكل برأينا حصون التخلف الاجتماعي ومتاريس القهر. وبالتالي فإن هدم هذه الحصون الطائفية والعشائرية يحتاج إلى معــول الديمقراطية التي يمكنها أن تمهد لبناء اجتماعي جديد لا يستقيم إلا في كينونة الأمة والوطن. إن وهج الديمقراطية ودفئها الإنساني يمكنه أن يشكل منطقا جديدا

يستلهمه الإنسان العربي في بناء حداثته وحضارته الجديدة. وهذا يعني في النهاية أنه يجب تأكيد الحضور الإنساني والديمقراطي للإنسان في مجتمعه،وأنه وبقدر ما تستطيع الدولة والقوى الاجتماعية الحرة أن تؤكد الديمقراطية وحقوق الإنسان بصورة راسخة عندها سيخرج سكان الحصون إلى الفضاء الخارجي للمشاركة في بناء الوطن. وهذا بدوره يمنع القبيلة من التحول إلى قبلية والطائفة إلى طائفية. إننا في النهاية نحتاج إلى نقلة نوعية تستطيع أن تتجاوز منطق التخلف والتشرنم وكما يقول أحمد الأمين "هناك حاجة مضاعفة، اليوم في البلدان العربية كافة، إلى فلسفة تربوية تضع في رأس اهتماماتها الخروج بالإنسان العربي من "فرد" في القبيلة إلى عضو في المجتمع المدني، وبالعلاقات الاجتماعية من علاقات قبيلة إلى علاقات مدنية تتجاوز الأطر العشائرية والطائفية [1].

وخير ما نختتم به هذا الفصل هو هذه الفقرة التي وردت في البيان الختامي الصادر عن المؤتمر القومي الإسلامي الثاني الذي عقد في بيروت في ٢٩ تشرين الأول عام ١٩٩٧ **حيث جاء فيه: "فالثقافة** العربية الإسلامية بكل قيمها ومقوماتها وتاريخها وتراثها وموروثها

---

(١) أحمد الأمين، إعادة بناء العقلية العربية:مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ٢/١، نوفمبر/ ديسمبر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ص (٢- ١٢). ص٨.

وكذلك ما في اللغة العربية من حمل معرفي وقيم متنوعة عبر التاريخ، وما لها من فرادة وأصالة وتميز، وما فيها من أصول، وما تعنيه وتستثيره في النفوس من قيم ومشاعر، هي بمجملها حدود الوطن الذي نتجذر في أرضه ونحافظ فيه على هويتنا، وننمي فيه، بوعي معرفي عصري، خصوصيتنا ونمارس انطلاقا من ذلك مثاقفة مع الآخر باعتزاز وثقة وانفتاح، رافضين كل قطرية وإقليمية وطائفية تقزّمنا أو تقسمنا أو تشوه نظرتنا إلى مواقفنا (...) ونحن في هذا السياق لا نضع **العروبة مقابل الإسلام ولا الإسلام مقابل العروبة فهما يتكاملان ولا ينفصلان**، وننظر إلى كل تنازع في هذا الاتجاه على أنه تنازع ضار ومفتعل ومدمر ويخدم مخططات تعادي أمتنا وثقافتنا ويرمي إلى فرض الضعف والتبعية علينا [١].إن بناء مجتمع عربي معاصر يمتلك القدرة والاقتدار مهمة مستحيلة إلا إذا استطاع الفكر العربي المعاصر، أن يبلور صيغة انتماء جديدة عصرية جديدة قومية أو إقليمية قادرة على استيعاب كل الفئات الاجتماعية والطائفية والقبلية على امتداد وطننا الكبير.

---

(١) ميثاق للمثقفين العرب، برنامج عمل لمقاومة التطبيع: للفكر السياسي، العدد الأول، السنة الأولى، شتاء ١٩٩٧، (ص ص ٢٢١-٢٢٧) ص٢٢٦.

الفصل السادس

إشكالية الزمن في العقلية العربية

لا بد من مسة جنون في عقل الحكيم

(أرسطو)

يطرح موقف الأمم من الزمن، بلحظاته المختلفة واحدة من أهم الإشكاليات الحضارية التي تواجه صيرورة الوجود الإنساني. فالعالم يتغير بصورة ومضية متسارعة، وحركة الأمم باتجاه المستقبل تشكل اليوم منطق كل تحول حضاري ونهضوي، لأننا اليوم كما يقول مارشال ماك لوهان(Marchall Mac Luhan) " نعيش في عصر التغيرات العاصفة حيث يشكل التغير الاجتماعي نفسه الشكل الوحيد للثبات" (١).

ففي موقف الإنسان من الزمن، تتحدد إحدى معالم هويته. فبعض الشعوب تعظّم الماضي، وبعضها يولي الحاضر أهمية أكبر، أما بعضها الآخر فيندفع إلى المستقبل بلا حدود ويرفعه شعارا لوجوده

---

(١) archall Mac Luhan: «Electronique et décrochage psychologique», Alain Gras: «Sociologie de l'éducation», Paris,1974, P39.

وحضارته. وعلى أساس إيقاعات الزمن يجري تصنيف الشعوب والأمم إلى مجتمعات تقليدية أو مجتمعات معاصرة حديثة. فالمجتمعات التقليدية تمجّد الماضي وتدور في ثناياه وتضاريس وجوده. أما المجتمعات الحديثة فهي هذه التي تجد نفسها في اللحظات الآتية التي تقتضي من الإنسان الإبداع والمبادرة والمغامرة نحو آفاق إنسانية أكثر عمقا وأصالة. فالمجتمعات التقليدية التي تمجد الماضي مجتمعات ساكنة "ستاتيكية" أما المجتمعات التي تمجد المستقبل فهي مجتمعات "دينامية" حرة.

في المجتمعات التقليدية يتجلى دائما الموقف المجانف للتغيير والابتكار، حيث ينظر إلى كل محاولة للتغيير على أنها تهديد اجتماعي، وهنا يمكن لنا أن نلامس الروح التقليدية للعلاقة الذهنية مع الأشياء. وهذا يعني أن المحافظة **Conservatisme** هي سمة أصيلة في البنية العقلية المحافظة. والمحافظة هنا تضمن لهذه المجتمعات حماية ذاتية ضد كل ما يهدد الطابع التقليدي لوجودها، كما أن هذه المحافظة تعد أساسا ذهنيا في عملية تكيف هذه المجتمعات.

فالتغير والتجديد **Renouvellement** حقيقة تتأصل في عمق العقلية الحديثة، أما الثبات فهو قانون جوهري في السجل الداخلي للعقلية التقليدية. وهذا يعني أنه إذا كان التغير من طبيعة الأشياء في جوهر العقل الحديث، فإن الثبات يتبدى حقيقة لا تقبل الجدل في العقل

التقليدي. ومن هذا المنطلق يمكن التمييز بين نوعين من الثقافة: **إحداهما دينامية مرنة** تتميز بقدرة عناصرها على الحركة والتوالد والانتشار خارج إطارها الزمني والمكاني، وهي قادرة على الإقناع والتحدي والمجابهة وتلبية حاجات الأفراد. أما الأخرى **فهي تقليدية** جامدة متصلبة وذلك لانعدام الروابط الوظيفية بين وحداتها وعناصرها، وفي مضامين هذه الثقافة التقليدية نجد الدعوة إلى تمجيد الماضي واحتقار الحاضر والتخوف من المستقبل وهذه الخصائص تنسحب على ثقافتنا العربية السائدة وتعبر عن حالتها[١].

وكل مجتمع يعرف بموقفه المتميز من الزمن كما يرى ألفين توفلر" **حيث يزحف الماضي إلى الحاضر ويعيد إنتاج نفسه في المستقبل في المجتمعات التقليدية الجامدة**، (لأنه مع القديم تكون الحكمة)، كما يقول الإنجيل"[٢].

وعلى أساس الموقف من الزمن تصنف أيضا العقليات إلى عقليات تقليدية جامدة متحجرة تعيش في الماضي ولأجله، وتدور في

---

(١) انظر: عز الدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد٤، حزيران/يونيو، ١٩٨١، (صص ١٢٥-١٣٨)، ص١٣٦.

(٢) ألفين توفلر، صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص٤٢٠.

فلك الأسلاف والأجداد والتقاليد القديمة. وهنا نجد بأن محتوى ومضمون هذه العقليات عقائديا وقيميا ينتمي إلى مرحلة سابقة من التطور الاجتماعي والفكري كالإيمان بالسحر والشعوذة والتقليد وأرواح الآباء والأجداد وقيم الزمن الماضي، ومن ثم الإعلان عن موقف الحذر والريبة من كل جديد وابتكار مهما يكن مضمونه.

والحق يقال أن الموقف من الزمن يأخذ أهمية كبيرة في تاريخ الحضارات **وما زال هذا الموقف من الزمن يشكل المعادلة الصعبة التي تواجه بعض الأمم والشعوب في مسار تقدمها وحضارتها.** فالمضامين الحرة للعقلية – التي تنفلت من أقفاص التقليد ومن حصار الزمن الماضي، بما ينطوي عليه هذا الزمن من تصورات أسطورية وخرافية بائدة – تشكل منطلق النهضة الحضارية لهذه الأمم وهذه الشعوب. فبعض الشعوب ومنها الشعوب العربية ما زالت تخشى المستقبل بما ينطوي عليه هذا البعد الزمني من عطاءات حضارية إنسانية. وهذه الشعوب تعيش بعقلية تاريخية قديمة تجاوزتها الحياة. فالزمن الماضي يأخذ موقع القداسة وهو زمن يزحف بمعادلته الصعبة إلى الحاضر ويسجل حضوره المتجدد في المستقبل. وهذا يعني أن هذه الشعوب تعيش في إيقاع الزمن الواحد الزمن الماضي فلا تغادر فناءه أو تتجاوز حدوده وهذا يعني توقف دورة الزمن والحضارة وتراجع اندفاعات الإبداع والتطور الإنساني.

وفي هذا الفضاء يمكن القول بأن الموقف من الزمن تحكمه عقلية ثقافية محددة وبالتالي فإن تغيير الموقف يتطلب تحريض العقلية السائدة على تبني موقف جديد يواكب حركة الزمن بما ينطوي عليه من إرهاصات إبداع وحركة وتحرر وحداثة نحو قيم إنسانية خلاقة ومبدعة.

فالفرد في أي مجتمع مغمور بتراث ثقافي يتجاوزه وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها. وهو من خلال هذا التراث يدرك العالم ويحكم عليه، غير أن هذا التراث عندما يتجمد ولا يتجدد يسير نحو الضمور فالزوال، ويحول بالتالي بين الفرد وبين كامل إدراكه لذاته وغيره، ومن هنا كانت هناك صلة دائرية بين تجدد المجتمع وتجدد الفرد فكل منهما يجدد الآخر(١).

وفي هذا السياق يمكن أن نضرب حادثتين واقعيتين تعبران عن مصداقية الثبات والتغير لكل من العقليتين. في الحادثة الأولى يرويها آلان توفلر فيقول: إن فتاة أمريكية خرجت للبحث عن محل تجاري لبيع الحلوى، كانت قد مرت به منذ يومين، وهو قريب من منزلها. وبعد عناء لم تستطيع الفتاة العثور على المحل المطلوب، فعادت

---

(١) عبد الله عبد الدايم، التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان /إبريل، ١٩٩٨، (ص ص ٦٤-٨٦)، ص٨٠.

باكية تقول لأمها لقد هدم المحل التجاري واستبدل مكانه. والحقيقة لم تكن كذلك، بل إن الفتاة كانت قد تاهت عن مكان المحل التجاري. أما الحادثة الثانية فقد حدثت لأحد الطلاب العرب في فرنسا كان أثناء إقامته يتردد دائما على مكان تباع فيه السيارات القديمة (كراج)، وكان المكان ممتدا وواضحا للعيان. وبعد فترة من الانقطاع عن مراودة المكان، دفعته الحاجة إلى زيارته مرة أخرى، وعلى الرغم من درايته بموقعه ومعرفته بصورة جيدة، إلا أنه لم يهتد إليه، وبما أنه ينتمي في الأصل إلى ثقافة تقليدية، لم يكن أمامه إلا أن يفسر الأمر بأنه تاه عن معرفة المكان الحقيقي، وقد توجب عليه أن يسأل عنه من جديد، وبعد لأي وبحث جاد، كم كانت دهشته كبيرة لمعرفته بأنه لم يكن تائها عن المكان بل حدثت تغيرات بنائية في المكان حيث ظهرت مباني جديدة في أسابيع قليلة أدت إلى اختفاء "الكاراج" من ساحة الوجود.

وكما هو واضح لو كانت للفتاة الأمريكية مكان الطالب العربي لكانت بكل بساطة قد أدركت بأن التغير السريع هو علة غياب المكان. باختصار لم يكن في عقل الطالب الباطن ما يجعله يفكر بأن الأشياء تتغير على هذه الوتيرة، وهذه نبضة داخلية في عمق العقلية التقليدية التي تحكم الكينونة الداخلية للإنسان التقليدي. وفي هذين المثالين ما يعبر عن تباين عميق وجوهري بين العقلية التقليدية التي

ترفض إلى حد كبير صيرورة التغير السريع وبين العقلية الحديثة التي ترى بأن التغيير يلتهم بنية الأشياء. ففي البيئة التقليدية يجري التغير ثقيلا أما في البيئة المدنية فيجري رشيقا متسارعا، ومن هنا وهناك تترك هذه الأحداث بصماتها في بنية العقل الداخلية.

في سياق معالجته لواقع الأزمة الثقافية والحضارية في الوطن العربي يقدم فؤاد زكريا تحليلا لواقع الثقافة العربية السائدة. وفي إطار هذا التحليل ترتسم ديناميات التخلف العربي وأوجه حركته في سياق تاريخي. في هذا التحليل يميز زكريا بين وجهين للأزمة الثقافية في الوطن العربي: يتمثل الوجه الأول **في عجز الواقع عن اللحاق بالفكر**، حيث يكون الفكر متقدما والواقع لا يستجيب لحركة ونموذج الفكر هذه الحالة حال المفكرين الأوربيين في عصر النهضة، حيث كان فلاسفة التنوير يسبقون عصرهم ويمهدون للثورة الفرنسية. أما الوجه الآخر للأزمة **فيتمثل في أن يكون الواقع أكثر تطورا من الفكر**، حيث يعجز الفكر عن المواكبة ولاسيما في المجتمعات المتقدمة. **أما أزمة الثقافة العربية فهي** ليست **هنا** أو **هناك إنها حركة جمود في الواقع وفي الفكر في آن واحد**[1]. وفي ظل هذه الرؤية التنويرية يعلن زكريا بأن "أنصار الثقافة التقليدية يريدون **عقلا**

---

(١) انظر: فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، العربي، الكتاب السابع عشر، الكويت، ١٩٨٧.

مطواعا خاضعا لا يتساءل ولا ينقد، ويخلط بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الفرعية، وهم في هذا التوجه يعطون انطباعا أن العقل شيء غير مرغوب وليس مطلوباً أصلاً ومن هنا نجدهم يدافعون عن الثقافة الهابطة[1]. **فالناس في عالمنا وبحكم العقلية التقليدية التي توجه خطاهم يدعون إلى التشبث بأكثر عناصر الماضي جمودا وتحجرا**، إنهم يلوّنون الماضي ويشكلونه على هواهم. إن التيار الغالب في كثير من الأقطار العربية في الوقت الراهن هو ذلك الذي لا يختار من التراث إلا أكثر عناصره جموداً وأصحاب هذا التيار إنما يعبرون باختيارهم هذا عن أنفسهم[2].

وفي شهادته على جمود الثقافة العربية يرى الحمد بأننا نعيش بين سندان مفاهيمنا الثقافية الساكنة وبين مطرقة العالم المعاصر وحركته السريعة[3]. والعالم" يتحول أمام أعيننا تحولاً سريعاً متواتراً ويقدم صيغاً تتغير كل يوم حول المستقبل وصورة المستقبل، **ونحن مازلنا أسرى الفتنة الكبرى صفين وكربلاء وحطين وعين جالـــوت**[4]. العالم يتحدث عن المستقبل ونحن نتحدث عن الماضي وننقسم حول

---

(١) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، المرجع السابق، ص٢٢.

(٢) فؤاد زكريا، خطاب الى العقل العربي، المرجع السابق، ص٥١.

(٣) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ص٧٢.

(٤) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ص٧٢.

هذا الماضي المتصور شيعاً وأضراباً متناحرة في قضية لاوجود لها أصلاً، وهي إن وجدت فلا شأن لها في تحولات المستقبل في هذا العالم. إننا نسبل الماضي على الحاضر فنخسر المستقبل ولا ندرك الماضي ونتحول إلى أمة عائمة لاهي مع هؤلاء ولا هي مع أولئك[١]. ويصل تركي الحمد إلى هذه النتيجة المحزنة:" نحن أمة تنتمي إلى الماضي ذهنيا، ونعيش في الحاضر ماديا، ونريد السيطرة على المستقبل أملاً وحلماً، دون أن نمتلك مفاتيح هذا المستقبل، كيف يكون ذلك لست أدري ؟"[٢].

فالثقافة العربية تعيش حال غفوة عميقة وبالتالي فإن السمة الأولى للثقافة العربية" **تتجسد في تخلف الإبداع وجموده في شتى مجالات** الحياة. فهناك شبه إجماع على أن المجتمع العربي منذ سقوط الدولة العربية بسقوط بغداد على يد المغول والتتر دخل في حالة سبات طويلة تخللها لحظات صحو قليلة، وظل قرونا طويلة يجتر ذاته دون أن يبدع شيئا جديدا، إلا في حالات نادرة والتخلف الإبداعي يشمل شتى نواحي الحياة ويتجسد واضحا في التربية ومناهجها" [3]. والحق يقال أن

---

(١) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. المرجع السابق، ١٩٩٣، ص٧٣.

(٢) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ١٩٩٣، ص٧٥.

(٣) عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربوية عربية، الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص٢٤٨.

ظاهرة المحافظة ورفض التغير والتجديد من أخطر ظواهر التخلف وأعمقها لأنها تضرب بجذورها في أعماق حياة الإنسان إذ **ترتبط بما ألف وعرف**، وبما ألف آباؤه وأجداده وعرفوه، وتحمل بالتالي جانبا من القدسية، أو ضربا من نشوة الحنين إلى الماضي[1]. **إن سلطان الماضي لم يعرف لدى أمة ما عرفه في الأمة العربية**، وسلطان الماضي لا يتخذ في المجتمع العربي صورة المرجع الأصيل الهادف للهوية القومية بل يتخذ صورة السيف المسلط والفرض الغاشم. إن ما ننكره أمران هما – عبادة الماضي واعتباره النموذج الأمثل للمستقبل، حتى كأننا نسقط المستقبل إسقاطا خلفيا على الماضي[2]. فالأزمة الثقافية والقيمية في الوطن العربي تعود إلى عوامل تتمثل في سلطان الماضي والعصبية والتعصب: التعصب للرأي والقبيلة والعائلة والطائفة الدينية وسيطرة الغريزة على العقل والانفعال على الفكر"[3].

ويشهد علي حرب بدوره على معاناة الجمود في الثقافة العربية فيقول: "**إننا نقيس كل شيء على النص: الحياة والواقع والفكر والعمل والحاضر والمستقبل**. إن التحرر من النص شرط لقراءته قراءة جديدة مغايرة خلاقة، وشرط لإعادة اكتشاف الواقع وصياغته وباختصار لا سبيل إلى خلق ندهش به العالم مادمنا نتعامل مع

---

(١) عبدالله عبدالدايم، نحو فلسفة تربوية، المرجع السابق، ص٢٥٤.

(٢) عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربوية عربية، المرجع السابق، ١٩٩١.

(٣) عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربوية عربية، المرجع السابق.

النصوص كأداة للعبادة [1]. وهكذا فالذي يعطي أولوية للنص على الحياة وللتقليد على التجديد يسيء إلى النص والحياة معاً.

فأزمة الثقافة العربية تكمن في قصورها عن مواكبة التكنولوجيا المتقدمة وعدم القدرة على تحقيق التواصل مع قيمها. وبناء على ذلك فإن الثقافة العربية تعاني من أزمة قيمية. فالقيم العربية على حد تعبيره «هي مزيج غريب من قيم الحضارة الزراعية القديمة وقيم البداوة المتأصلة وقيم عصور الانحطاط وقيم الاستهلاك التي يصدرها الغرب لكل الأبواب المشرعة"[2]. ويصور الباحث هذه الأزمة في صياغة أخرى مفادها أن العرب غير قادرين «على الانصهار في حضارة العصر لأنهم يحلمون بالحصول على إنجازات العلم والتكنولوجيا منفصلة عن النظام القيمي الذي سمح بتطويرها. وأن العرب غير قادرين على تقديم البديل لأنهم يرفضون منطق العصر ويدعون إلى منطق الماضي»[3].

ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى دراسات وأبحاث في بلدان إسلامية آسيوية تتعرض بالنقد الحاد والبناء أحيانا لحال الفكر العربي

---

(١) علي حرب، غزو ثقافي أم فتوحات فكرية، الفكر العربي، عدد ٧٤، خريف ١٩٩٣ السنة ١٤، صص(٦٣-٧٨). ص٧.

(٢) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، عالم المعرفة، العدد ٥٩، نوفمبر/تشرين الثاني، ١٩٨٢، ص١٦٤.

(٣) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، المرجع السابق، ص١٦٥.

الإسلامي الصادر عن جماعات وتيارات عربية. ومعظم هذا النقد الآسيوي موجه إلى جمود في الفكر العربي الإسلامي، وإلى ظاهرة اجترار عقيمة وإلى هيمنة متزايدة لأفكار وخلافات نشأت في أشد العصور جمودا وتخلفا، وإلى سوء تقدير وفهم للعلاقة بين السياسة والدين وغيرها كثير [1].

يتحدث زكي نجيب محمود في كتابه" في حياتنا العقلية" بمرارة حضارية عن إشكالية الزمن في الحياة العربية المعاصرة، حيث يورد أمثلة مفجعة من دوائر الحياة اليومية التي خبرها وعايشها في مصر حول مسألة الوقت واحترام الزمن. ومن ثم يرجع القارئ عبر ملاحظة في منتهى الأهمية والخطورة إلى كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر الموسوم" مصر الحديثة" حيث يورد كرومر في هذا الكتاب" أنه على يقين بان مصر لن تتحول في أي يوم من الأيام إلى بلد صناعي وذلك لسبب عجيب هو أن الصناعة ترتكز في صميمها وأساسها على دقة الوقت، على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة"[2].

---

(١) جميل مطر، المسألة العربية بين قرنين، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان /إبريل، ١٩٩٨، (ص ص ٤-١٨)، ص١٦.

(٢) زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط٣، بيروت ١٩٨٩، ص١٧٥.

يقول زكي نجيب محمود في هذا السياق" **بأننا جميعا نعيش في القرن العشرين بكثير من مفاهيم القرن العاشر، نعيش في عصر الصناعة والعلم بمفاهيم ما قبل الصناعة والعلم، ومن هنا يأتي التمزق والتفسخ والحيرة: نعيش في عالم وتفكر في عالم آخر** [١].

ويقول في مكان آخر" إننا نعيش مع علم القرن للعشرين بفلسفة تنتمي إلى قرون ماضية، أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي، أو قبله بقليل أو بعده بقليل [٢].

إن نظرة كل ثقافة على الماضي تكاد تحدد موقفها من الحاضر، وتشير في الوقت نفسه إلى صورة المستقبل الذي تسعى إلى تشكيله وتحقيقه على أرض الواقع. ولو نظرنا إلى الثقافة العربية الراهنة، وفحصنا الفكر العربي في اتجاهاته الغالبة الآن لأدركنا أن مشكلة الماضي تكاد تستغرق إحساسه بالحاضر، وتغلق في نفس الوقت عليه أبواب المستقبل[٣].

---

(١) زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط٣، بيروت ١٩٨٩، ص١٢٤.

(٢) زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط٣، بيروت ١٩٨٩، ص١١٥.

(٣) السيد يسين، الفكر العربي والزمن، أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن ؟، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/مارس – إبريل/ يونيو، ١٩٩٨، (ص ١٨٣-٢٢٤) ص٢٠٤.

ففي هذا "الزمن العربي المتعين بحكم شروطه التاريخية هو زمن يجمع بين أزمنة متعددة في واقع الأمر أو زمن تتقاطع فيه الأزمان وتتصارع دون أن يكون أقربها إلى القرن الواحد والعشرين أكثرها تأثيرا أو حضورا أو قوة، فالزمن العربي النوعي زمن يجاور ما بين أقصى مظاهر التقدم، وأقسى درجات التخلف. زمن من المتعارضات المتصادمة أفقيا ورأسيا في أبنية الثقافة والمجتمع والاقتصاد والدولة بكل مسمياتها العربية" (١).

إن كثيرا من مشكلاتنا الحضارية والثقافية تعود إلى الماضي وما حملنا به هذا الماضي من مفاهيم وتصورات تصدنا عن متابعة الحركة باتجاه النهضة والحداثة والمستقبل. وفي هذا الأمر يقول الجابري: "إن مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها، إن لم يكن في معظمها، إلى مشاكل الماضي" (٢). ومن منطلق أن هذا الماضي يشكل خزان بؤسنا الحضاري يرى الجابري بأن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن يتم إلا من خلال

---

(١) تعقيب جابر عصفور على، السيد يسين: الفكر العربي والزمن: أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟، عالم الفكر، الكويت، المجلد ١٦،العددان ٣-٤، يناير/مارس-إبريل/ يونيو١٩٩٨، ص٤٣٩.

(٢) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩، ص٤٠.

للتحرر من التبعية للماضي ماضينا نحن[1]. وبالطبع يقصد الجابري الجوانب المعطلة للعقل في هذا الماضي.

وفي سياق آخر يصف الجابري الوجه الإشكالي في قضايا الفكر العربي المعاصر بأنه "**الوجه الذي يعكس التوتر والقلق اللذين يولدهما ويغذيهما، في الوعي العربي الراهن، الشعور بمأساوية وضعية انفصامية تنتمي فيها الأنا إلى الماضي، بينما ينتمي فيها الحاضر إلى الآخر** [2]. وهذا يعني في سياق هذه الرؤية أن مجتمعاتنا العربية تعاني ازدواجية صميمية في مختلف مستويات وجودها تتمثل في وجود قطاعين **أو** نمطين من الحياة الفكرية والمادية: **أحدهما عصري مستنسخ من النموذج الغربي**، مرتبط به ارتباط تبعية. **وثانيهما تقليدي (أصلي أو أصيل)**، وهو استمرار النموذج **التراثي في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة**، ونجد القطاعين معا متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتصادمان ويتنافسان في حياتنا اليومية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي، والسياسي، كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا[3].

---

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص٤٣.

(٢) محمد عابد الجابري،إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص٩.

(٣) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص١٩.

يصف توفلر مستقبل الحياة المستقبلية القادمة أي مرحلة ما بعد التصنيع بأن الإنسان سينصرف إلى معالجة الأفكار ويتزايد بالتالي أداء الماكينات للمهام الروتينية ... إن تكنولوجيا الغد لا تحتاج إلى ملايين الرجال السطحيي التعليم المستعدين للعمل المتساوق في أعمال لا نهائية التكرار، ولا تتطلب رجالا يتلقون الأوامر دون طرفة عين، مقدرين أن ثمن الخبز هو الخضوع الآلي للسلطة. ولكن تتطلب رجالا قادرين على إصدار أحكام حاسمة رجالا يستطيعون أن يشقوا طريقهم وسط البيئات الجديدة، ويستطيعون أن يحددوا موقع العلاقات الجديدة في الواقع السريع التغير، إنها تتطلب رجالا من ذلك النوع الذي وصفه س.ب.سنو بأنهم يحملون المستقبل في عظامهم[1].

وفي النهاية يمكن القول بأن الحداثة والنهضة لا يمكنها أن تتم إلا من خلال العمل على بناء روح التجديد وعقل الحضارة. **إذ لا بد لكل نهضة حقّة من ثورة إبيستيمولوجية في العقل، وفي مضامين الذهنية العربية التي يمكنها أن تحرر العقل العربي من قهر الجمود والكسل والتبعية**، وهذا مرهون أبدا بالتحرر من الموروث اللاعقلي الذي يضج في جوانب ثقافتنا

---

(١) ألفين توفلر، صدمة المستقبل أو المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٠(ص٤٢٣)

العربية. وفي حضارتنا وحضارة الآخر دروس تاريخية يمكنها أن تضيء الطريق إلى النهضة والحضارة، فما كان ممكنا للحداثة الغربية أن تحقق ما ينعم به الغرب من حضارة **لولا هذا الترابط الحضاري والشامل بين الثورة الصناعية والثورة الثقافية**، التي تجلت في التخلص من الموروث الثقافي وقيود الماضي. والتي استطاعت أن تفتح الباب أمام الإبداع والتغيير. ولم يكن ذلك ممكنا كما يقول أحد الكتاب العرب:" لولا الإيمان بقدرة العقل البشري على فك رموز الطبيعة والإنسان والإقرار بنسبية الحقيقة، وبحق الاختلاف، والاعتقاد، والتعدد الفكري"[1].

---

(١) سيدي محمود ولد سيدي محمد، التنمية والقيم الثقافية، المعرفة السورية، عدد ٣٨١، حزيران ١٩٩٥، ص ص٨٣-٩٥ص٨٧.

الفصل السابع

مفارقات المقدس في العقلية العربية

لا يصير الحق حقا بكثرة معتنقيه ولا بقلة مريديه

(أبو حيان التوحيدي)

تعد إشكالية المقدس من أخطر الإشكاليات، وأكثرها حساسية في حياتنا الثقافية المعاصرة. **وتأتي هذه الصعوبة من حساسية المقدس نفسه الذي يلامس في كثير من الأحيان النوابض الدفينة للوجدان الإنساني** بما يشتمل عليه هذا الوجدان من عقائد إيمانية وروحية راسخة في أعمق أعماق الإنسان.

لقد لعب المقدس بما يشتمل عليه من حدود غامضة دورا تاريخيا كبيرا في توليد العطالة الفكرية وإفقار العقلية الإنسانية عبر عصور من الزمن. وشكل هذا المقدس نفسه المانع والممنوع والممتنع على مختلف أوجه التفكير والتداول. **ومن هنا تأتي الصعوبة المحفوفة بالخطر في مناقشة مفهوم المقدس نفسه وإخضاعه للمناقشة والجدل.** ومع ذلك كله، ورغم هذه الحساسية الهائلة لهذا الموضوع، يبدو لنا أن مناقشة هذا المفهوم وإخضاعه للتحليل العلمي قضية

تفرض نفسها في حياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة. وهذه المناقشة لاتهدف أبدا إلى تجاوز حدود المقدس الذي يأنف التداول والجدل، بل تأتي في سياق بحثنا هذا **تأكيدا على جوهر هذا المقدس وتحديده** وفصله عن مجاله الدنيوي الذي انغرس فيه إلى حدّ التهلكة.

تشكل علاقة الإنسان بالمقدّس منطلقا لعلاقته بالكون والطبيعة والحضارة. ويشكل تحليل هذا المقدّس مدخلا منهجيا لتحليل الواقع الاجتماعي في ضوء الموقف العقلي والفلسفي للإنسان من الكون والحياة. وتأسيسا على ذلك فإن قراءة المقدّس في جدل علاقته بالدنيوي وتحليله يشكل منطلقا أساسيا لفهم مركبات الحياة الاجتماعية وتحليل عناصرها الثقافية. ففي دائرة العلاقة بين المقدّس والدنيوي تكمن التضاريس الخفية والمضمرة للعقلية الإنسانية ويتجلى موقف الإنسان من الوجود والحياة والعدم.

وتشكل **خريطة العلاقة بين المقدّس والدنيوي حجر الزاوية في فهم طبيعة المجتمعات الإنسانية وتحديد سماتها وخصائصها**. لأن البحث عن علاقة التوازن بين المقدّس والدنيوي وتحديد المجال الحيوي لكل منهما يشكل أيضا ضرورة منهجية تفرض نفسها في مجال التحليل والتداول في اتجاه تقديم صورة شمولية كليّة لطبيعة المجتمع، وفي اتجاه الكشف عن جوهر الثقافة التي تفرض نفسها في مجتمع محدد.

"فالمقدس في جانبه اللامنظور يحضر في ذواتنا وأفكارنا ومشاعرنا حتى أنه يستحكم ويوجه اندفاعاتنا ونشاطاتنا. ولذا يتطلب الأمر وعيا بهذا المهمل حتى يتيسر التحكّم أو التوجيه، سواء لجوانبه السلبية أو الإيجابية[1]. فمصادر الطاقة القدسية الشعورية واللاشعورية التي تتأصل في العقلية مستمدة من تراث إنساني معقد ومتراكم ومتداخل، ومن شأن الكشف عن هذه الطاقة القدسية ومصادرها أن يمكننا من إدراك الهوية والإنسان والحضارة. وفي هذا السياق يقول عز الدين عناية" إننا نقدر خطورة المقدس ودوره في تأسيس نهضة أو حداثة أصيلة واعية بذاتها ومدركة لفعلها في التاريخ" [2].

فالتوازن بين المقدّس والدنيوي يأخذ اتجاهات متعددة تحددها ظروف كل مجتمع وبناه ومعايير وجوده ومستوى ودرجة تطوره. فالمقدّس يحتل مكان الصدارة والأهمية في المجتمعات التي تتسم بالطابع التقليدي، في حين أن مساحته تتراجع لصالح الدنيوي في المجتمعات التي تصنف وفقا لمعيار الحداثة والتطور. وهذا يعني أن المجال الدنيوي يمتد بأبعاده الواسعة في المجتمعات الحديثة ويزحف في الثقافات المتقدمة على حساب الطابع المقدّس لهذه المجتمعات.

---

(١) عز الدين عناية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، دراسات عربية، عددان ١١/١٢، أيلول /تشرين لأول، ١٩٩٨، (ص ٥٤-٦٩) ص٥٧.

(٢) عز الدين عناية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، المرجع السابق، ص٥٧.

وفي هذا السياق يمكن القول أن المقدّس يضرب جذوره في عمق الوجدان العربي، ويتأصل بقوة هائلة في بنية الوعي الثقافي الشعبي والنخبوي على حساب الطابع الدنيوي. ويشكل **هذا المقدّس بزخم حضوره مفصلا حيويا وهاما في بنية الثقافة العربية**، حيث يتوجب على كل دارس للثقافة العربية أن يقف متأملا في محراب هذا المقدّس باحثا عن أسراره وتجلياته الدينية واللغوية والسياسية، وذلك لأن المقدّس يشكل طاقة حيوية غامرة تفرض نفسها في مختلف معالم الوجود والحياة في الثقافة العربية القديمة والمعاصرة.

وتحت تأثير هذه الهيمنة للمقدس في ثقافتنا العربية تبدأ رحلة العطالة والجمود الحضاري عند الإنسان العربي. ففي هذا الكون الذي يسحقنا بأصنامه وقدسياته يسمو فيه كل شيء وينحدر فيه الإنسان. لأنه في العالم الذي تطغى فيه القدسيات على نحو شمولي يتحول الإنسان فحسب إلى حالة دنيوية مبتذلة مقهورة يفقد فيها كل مقومات وشروط الوجود والكينونة **والإبداع**. إنها حالة الإنسان الذي يتحركُ في حقول الألغام القدسية حيث تتحول فيها كل الكائنات والرموز والأشياء إلى مقدّسات: الأب والأم، والوطن، والمعلم، والعادات والتقاليد والأعراف، والحكام، والطقوس والقوى الخفية، والسحر والشعوذة والتمائم، والأحلام، وأرواح الآباء والأجداد، والتاريخ والتراث، وطقوس الموت والحياة والولادة والعدم، والأنبياء

الجدد وزعماء الأحزاب، وقادة الانتصارات والمفكرين والشيوخ ورجال الدين.

عندما ندخل في رحاب الثقافة العربية كما يقول أحد الكتاب العرب" نجد أنفسنا في متحف قدسي(...) وفي دائرة القدسية المغلقة تنهض كل الأشياء شامخة مضيئة قوية وتخفت فيها قيمة العقل الإنساني (...) الذي تحجر وتصلب تحت تأثير الطابع القدسي وتحول إلى مومياء قدسية تناهض أية محاولة تدفعه للفعل والعمل. **أما العقل النشط فهو الشيطان واللعنة الأبدية لأنه الوحيد الذي ينتهك حرمة القدسي والمقدّس"** [١].

إن الإشكالية الكبرى التي تعانيها الثقافة العربية تكمن في هذا الخلل الكبير الذي يوجد في بنية التوازن بين المقدّس والدنيوي وهي نوع من الإشكاليات الجذرية التي تتراءى فيها مختلف الإشكاليات الحضارية والثقافية في المجتمعات العربية القديمة والمعاصرة.

في هذه السياق سنحاول أن نلقي الضوء على مختلف الجوانب التي تطرحها إشكالية المقدّس في مختلف تقاطعات حياتنا الثقافية والاجتماعية، بدءا من تعريف المفهوم وترسيم الحدود الفاصلة له والبحث في معالم نشأته وتطوره وعلاقته وصولا إلى أبعاده الاجتماعية وملامحه السياسية في المجتمع العربي المعاصر.

---

(١) جمال الدين الخضور، مأساة العقل العربي: دراسة في البناء الأنتروبولوجي الثقافي المعرفي العربي المعاصر، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥، ص١٣٤.

في أصل المقدّس:

في جدل العلاقة بين الإنسان وكونه العلوي المفترض تكاثفت مقولات القداسة وتجلت في فيض من السمات والخصائص التي أضفاها الإنسان إلى عوالمه العلوية الموصوفة بالطهارة والقوة والجمال. واعتقد الإنسان القديم أيضا بأن الروح الإنسانية تعود إلى العالم القدسي، وهي جوهر من جواهره فأضفى على أرواح الآباء والأجداد طابع القداسة والمهابة والإجلال والتعظيم، ووصل به المطاف إلى تأليه الآباء والأجداد.

ففكرة المقدّس تعود إلى تصور إنساني لوجود غير مادي وغير مرئي يعلو فوق قوانين المادة والطبيعة. ومن هذا التصور انبثقت لديه فكرة الروح التي تطورت بوصفها كيانا متحررا من ثقل المادة وخارجة على قوى الطبيعة، أو بوصفها جوهر متخيل يتوغل حياة في جسد الإنسان ويتخلل المادة ويتحرك بلا حواجز أو حدود، وهي إذ ذاك تمتلك قوى غير طبيعة خارقة قادرة على إيقاع الضرر كما أنها قادرة على تأمين الحصانة للوجود الإنساني[١].

ومن هذا المنطلق فإن الإنسان القديم أكسب الروح خاصة الخلود والقداسة، ومنحها قدرات أسطورية خارقة وغامضة في

---

(١) رفعة الجادرجي، العمارة المقدّسة، المستقبل العربي، العدد ٢٥١، يناير/ كانون الثاني، ٢٠٠٠، ص ص (٣٠-٣٩)، ص٣١.

الآن الواحد، إنها قدرات سحرية مقدّسة تجلب الموت وتهب الحياة. وفي أساس هذه الرؤية توجد فكرة المقدّس، فالمقدّس هو في الأصل روح كونية خالدة كلية القدرة تستوجب من الإنسان أن يرهبها ويتوسل إليها خوفا من عقاب تنزله أو طمعا في خير تقدمه[1]. **فالمقدّس في أصله تعبير عن طبيعة هذه العلاقة التي أبدعها الإنسان مع عالم سماوي مفترض ينزل العقاب ويغدق الثواب وفقا لمعايير وطقوس أبتدعها الإنسان عبر تاريخه الطويل مع هذه القوى الروحية.**

وهذا يعني أن العالم يتحدد في النسق الاعتقادي للإنسان بمجالين: أحدهما منظم بطريقة سامية علوية مفارقة وهو مجال المقدّس، أما الآخر فينتظم بطريقة موضوعية لا سمو فيها ولا طهارة ولا مفارقة وهو مجال الدنيوي. ويخضع الكون الاعتقادي للإنسان بخريطة ما تفرضها فلسفة المجتمع حول طبيعة الامتداد بين هذين المجالين وحول المدى الذي يأخذه كل منهما بالنسبة للآخر. ويرتبط هذان المجالان بعلاقة جدلية تكاملية ومع ذلك فإن مضامين كل منهما تتحدد وفقا لتباين الثقافات الإنسانية والمراحل التاريخية وطبيعة التطور الاجتماعي والثقافي في كل مجتمع إنساني.

---

(١) رفعة الجادرجي، العمارة المقدّسة، المرجع السابق، ص٣١.

فإن توزع المجتمع إلى طبقات متباينة، وتوزيع المنازل، ودورة السنة، أو الحياة الإنسانية هي مظاهر تفسر عبر القوى المقدّسة. فعلى سبيل المثال: تكثر الاحتفالات في المجتمع التقليدي وهذه الاحتفالات تشكل مراحل في الدورة الزمنية للسنة وهذا يعني أن هذه الاحتفالات هي نوع من **المشاركة بالأحداث غير المنظورة التي تتكرر في كل عام**. وعلى هذا الأساس فإن إدراك الأفراد في المجتمع التقليدي لمجتمعهم والتفسيرات التي يقدمونها لأحداثه. تتكامل بالضرورة مع رؤية كونية تفسر الوجود الطبيعي والوجود الاجتماعي **وتعيدهما إلى أصول قدسية عليا**. وهنا يمكن لنا أن نفهم معنى الكونية Globalisme الشمولية التي تتسم بها العقلية التقليدية. ومع ضيق المجال الجغرافي لهذه المجتمعات فإنها وعبر رؤاها الأسطورية تجعل من نفسها مركز الكون والوجود. وهذا لا يعني هذا أن المقدّس يختفي من المجتمعات التكنولوجية. فالدين والمقدّس يستمران في الوجود، والمشكلة تكمن في طبيعة الفصل الواضح بين المقدّس والدنيوي وهذا يعني التمييز الواضح بين الدنيوي وبين **المقدّس وذلك في مستوى الوعي كما في مستوى المؤسسات السياسية حيث يأخذ** هذا التمييز اتجاهه في صورة الفصل بين السلطات الدينية والسلطات الدنيوية.

مفهوم المقدس:

تصدر مفهوم المقدّس جهود عدد كبير من الباحثين في مختلف الحقول المعرفية ولا سيما في مجال الأنتروبولوجيا وعلم الأديان وعلم الاجتماع. ويعوّل على هذا المفهوم كثيرا في الكشف عن جوانب متعددة في الحياة الإنسانية، ولا سيما هذه التي تتعلق بنشأة الأديان والطقوس والأساطير والثقافات. وانطلاقا من أهمية هذا المفهوم تقاطرت البحوث والدراسات، وشُغل الباحثون بدراسة وتقصي أبعاد هذا المفهوم وتجلياته بحثا عن ماهية ووظائف وتكوينات الحياة الثقافية للمجتمعات الإنسانية.

ولا يخفى على العارفين اليوم بأن هذا المفهوم يثير نوعا من القلق العلمي في الحياة الفكرية العربية، وينجم هذا القلق عن ندرة البحوث والدراسات السوسيولوجية التي تبحث في طبيعة هذا المفهوم وتجلياته في دائرة الثقافة العربية المعاصرة. فالمفهوم لم يتكون بعد على نحو علمي في الفكر العربي المعاصر ولا سيما في تكويناته الاشتقاقية وفي استخداماته وتوظيفاته العلمية المحدودة. وينجم هذا عن غياب واضح في دور وأهمية العلوم الإنسانية ولا سيما علم الاجتماع والأنتروبولوجيا وعلم الأديان.

ويتجلى هذا الغياب في البناء القاموسي والاشتقاقي العربي حيث ترد تلميحات خاطفة أدبية عن هذا المفهوم في قلة نادرة من

القواميس، وبطريقة مغرقة في القدم لا تتناسب مع ما يشهده هذا المفهوم من تطور هائل في أنظمة الاشتقاق في اللغات العالمية، أو في مجال الدراسات العلمية الاصطلاحية لهذا المفهوم المركزي. ويمكن أن نورد أهم ما جاء في الصورة الاشتقاقية في اللغة العربية عن هذا المفهوم في لسان العرب حيث جاء في تعريف لفظة مقدّس: التقديس تنزيه الله عز وجل. وفي التهذيب، القدس تنزيه الله تعالى وهو **المتقدس القدوس المقدّس**. ويقال القدوس فعول من القدس وهو الطهارة [١]. وبهذه العبارة المقتضبة تعبر اللغة العربية عبر لسان العرب عن واحد من أهم المفاهيم المعاصرة في ميدان الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع.

"والمقدّس يثير عند الأشخاص نفس المشاعر التي تثيرها النار عند الطفل الذي يحرق بها لكنه يرغب في الإمساك بالشعلة. وهو نفس الشعور الذي يحسّه الإنسان إزاء الشيء الممنوع اعتقادا منه في أن الاقتراب منه يعطي له قوة ورهبة أو قد يحرجه أو يقتله في حالة الفشل. **فالمقدّس هو كل ما يحظى بالاحترام بشكل مطلق وكل ما هو غير قابل للتهتك ولا يجوز الاعتداء عليه**" [٢].

بأن" المقدّس هنا اصطلاح يشير إلى كيان يتجاوز ماهية الأشياء الدنيوية (...) ويتمتع بالضرورة بصفتين: **أولا، تكمن في هذا الكيان قوة خارقة، لا تخضع لقوانين الطبيعة**، ولا يخضع التعامل معها لقوانين السببية أو العقلانية. **ثانيا، وتبعا للصفة الأولى تتصف علاقة الفرد أو الجماعة مع هذه القوة بأن في إمكانهم أن يضموا صفة المقدس كمقوم في هويتهم، ولذا يتمكنون أن يطلبوا منه الحماية والعمل على تأمين بقائهم** [1]. ولأن المقدّس يتمتع بقوة خارقة (...) فإنهم يخافونه في أعماق وعيهم الذاتي، كما أنهم يعتبرونه مقوما فعالا في حماية هذه الهوية، ودعمها للآخر، وفي مواجهة العيش مع متطلبات التكيف مع الظواهر الطبيعة"[2].

وتتكامل هذه الرؤية مع التعريف الذي يقدمه محمد الجوة حيث يقول" إلا أن المقدّس بقدر ما يثير من الخشوع وبالغ الاحترام بقدر ما تحيط به الخشية والرهبة، وهذا هو موطن الازدواجية التي تصاحبه. فالمقدّس موضع تلبّس فيه الإعجاب بالخوف والافتتان

---

(١) رفعة الجادرجي، العمارة المقدّسة، المستقبل العربي، العدد ٢٥١، يناير/ كانون الثاني، ٢٠٠٠، ص ص (٣٠-٣٩)، ص٣٧.

(٢) رفعة الجادرجي، العمارة المقدّسة، المرجع السابق، ص٣٧.

ويؤكد الباحثون في غالب الأحوال على **البعد الديني لمفهوم المقدّس** إذ تعود ألفاظ التقديس والقداسة والمقدّس - وهي مشتقة من فعل قدس بمعنى طهر وتبارك- إلى مرجعية دينية بالأساس، سواء أكان موضوع التقديس أماكن أو كتب أو كائنات. ومن أسماء الله في العربية القدّوس أي "المنزه من كل نقص وعيب". فلا غرابة، وأمر الاشتقاق اللغوي على ما ذكرناه، أن تكون الطهارة وانتفاء التدنيس خاصية مركزية من خاصيات السلوك الديني [٢].

ويتجلى المقدّس في المجتمعات البدائية في مظهرين أساسيين فهو إما أن يأخذ صورة مجردة تتعين في أرواح الأجداد والملائكة والخالدين، وإما أن يأخذ تعيّنا حسيا ملموسا حيث ترتقي بعض الموجودات الحسية إلى مرتبة المقدّس مثل: الحيوانات (الطوطم في القبائل البدائية) والشجر والأماكن المقدسة أو الإنسان في بعض

---

(١) محمد الجوّة، الحقيقة المقدّسة، ضمن: محمد الجوة، محمود بن جماعة، شرف الدين بو غديري، بيار أوسارت، التيجاني القماطي، محمد نجيب عبد المولى، بيار فيجورورس، الإنسان والمقدّس، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٤، (ص ص ٥-١٨)ص٦.

(٢) محمد الجوّة، الحقيقة المقدّسة، المرجع السابق، ص٥.

المجتمعات الإنسانية. ويشار في هذا الصدد إلى الأماكن المقدّسة الدينية مثل بيت المقدس ومكة المكرمة والحجر الأسود ومسجد النبي (ص) ومقابر الأولياء الصالحين. وتأخذ هذه الموجودات طابعها القدسي لاعتبارات تتعلق بالعلاقة بين هذه الموجودات وأحداث إعجازية في التاريخ الإنساني.

ويرتبط المقدّس بالحرام Interdit فالحرام هو الشيء الذي يمنع إتيانه خوفا من عقاب السماء والآلهة أو عقاب الإنسان، ويلتزم الناس قيود هذا الحرام والتحريم لدواعي إيمانية ودينية صرفة. وهذا يعني أن المحرم" التابو" يرتبط جوهريا بمفهوم المقدّس ويساعد على فهم طبيعته واتجاهه. فالحرام يرتكز على شروط الامتناع ويتلبّس لبوس المحظور ". وينبني على ذاك أن كل مقدّس هو حرام وممنوع وكل حرام يرتبط بمقدّس.

ويميز قاموس روبيرت Le petit Robert بين عدة أبعاد لهذا المفهوم أهمها: أن المقدّس يرمز إلى أمور وأشياء وكينونات لاتخضع للمعالجة الحسيّة أو المعنوية من قِبل البشر. وبالتالي فإن المقدّس كيان ممنوع ومنفصل ولا يمكن الاعتداء عليه وذلك بالمقارنة بالدنيوي، وغالبا ما يكون موضوعا للشعور المتنامي بالاحترام الديني المفعم بالتبجيل والتّعظيم. والمقدّس في النهاية أمر يوحي بالاحترام المطلق ويمتلك قيمة مطلقة لا يمكن أن تلامس أو

تغتصب[1]. هذا وتعرف مادلين كراوتس في معجم العلوم الاجتماعية بأن المقدّس" مفهوم ديني يشير إلى ما يتّصل بالقوى الفوق طبيعية أو إلى الآلهة وهو مفهوم يأخذ مكانه وفقا لتنوع الثقافات ودلالتها [2].

وهذا يعني أن المقدّس مفهوم ديني بالدرجة الأولى يتمثل في موقف الإنسان من الله والملائكة في الأديان السماوية ومن الآلهة في الأديان المكتوبة والوثنية، وهو **شكل من أشكال التجربة الوجدانية التي تقوم بين الإنسان وموضوع المقدّس، وفي هذه العلاقة يتحول الإنسان إلى موقع المنفعل والخائف والمندهش إزاء قوى كونية بالغة السمو والقدرة والاقتدار.**

وتنطلق منهجية تعريف المقدّس Le Sacré على أساس مقابلته بمفهوم الدنيوي Le Profane أو المدنس L'Impureté، إذ غالبا ما يلجأ الباحثون إلى هذه المقابلة أو المشاكسة بين هذين المفهومين المتعارضين لتحديد جوهر كل منهما. حيث يشكل المقدّس والدنيوي قطبان متعارضان يحدد أحدهما الآخر. وهذا التقاطب أشبه بتقاطب الاتجاهات، إذ **يكفي أن نعرف اتجاه الشرق لنعرف امتداد الغرب، ويكفي أن** نعرف اتجاه الجنوب لنعرف اتجاه الشمال، والعكس صحيح في طبيعة العلاقة بين هذه الأطراف. وتعتمد هذه المقابلة

---

(١) Petit Robert Dictionnaire français sur C.D.

(٢) Madeliene Grawitz, Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983.

على موقف فلسفي من الكون قوامه أن الكون يتشكل من لحظتين وكينونتين هما كينونتا المقدّس من جهة والدنيوي من جهة أخرى.

ونجد فلسفة هذا التقسيم في نظرية دوركهايم ولا سيما في كتابه الأشكال الأولى للحياة الدينية [1]. حيث يبين لنا كيف يمارس أعضاء المجتمع سيطرتهم على بعضهم بعضا عن طريق المعتقدات والطقوس الدينية، ويرى بأن السمة المميزة للدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضتين جوهريا: تحتوي الأولى على كل ما هو مقدّس والأخرى على كل ما هو مدنس[2]. ويبين دوركهايم في هذا السياق أن الأشياء المقدّسة هي هذه التي تصان بالمحرمات والممنوعات. ولا ينحصر المقدّس في الآلهة والأرواح ولكنه يمتد ليشمل كائنات جامدة: صخرة، نبع، حصاة، قطعة خشبية وباختصار يمكن لأي شيء أن يكون مقدّسا. وبفضل الفصل بين المقدّس والمدنس يمكن للإنسان أن يضع الأشياء في دائرتين: تشمل الدائرة الأولى (المدنس) كل ما يمكن أن يخضع للتساؤل والمعالجة والتجربة، وهو المجال المباح الذي يمتد بعيدا عن تحصينات المنع

---

(1) Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, Paris, P.U.F, 1960

(2) Regarde: A.R. Radcliffe - Brown: Structure et fonction dans la société primitive, POINTS, Paris, 1968, pp230-260.

والعقاب. أما الدائرة الثانية (المقدّس) فهي هذه التي تضم ما من شأنه أن يتعالى على التخمين والظنون. وبعبارة أخرى: المقدّس هنا يأخذ هذا القطاع الذي لا يمكن للإنسان أن يبحثه أو يعالجه أو يلامسه هو المجال الذي يعلو على الشك وباختصار تمتلك كل ثقافة على جانبين متمايزين نسبيا هما المقدّس والدنيوي، ويتميز المقدّس بخاصة الثبات بينما يأخذ الدنيوي طابع الحركة وخصائص التغير. حيث يتسم المقدّس بالطابع الروحي المجرد المتعالي، بينما يأخذ الدنيوي طابع الحضور المادي المتجسد. وتختلف طبيعة المقدّس والدنيوي بين ثقافة وأخرى وعلى الغالب يأخذ اتجاه التطور مسارا تتضاءل فيه مساحة المقدّس لحساب الدنيوي ومن هذا المنطلق فإن الثقافات الليبرالية ثقافات دنيوية بالدرجة الأولى بينا تأخذ الثقافات التقليدية طابعا قدسيا. فعلى سبيل المثال تأخذ الفردية وقدسية الفرد وما ينبثق عنها من حريات سياسية واجتماعية مكانة سامقة وسامية في الثقافات الغربية المعاصرة وما دون ذلك يأخذ طابعا متغيرا[1].

---

(١) تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص٢١٥.

جدول مقارن بين خصائص المقدّس والدنيوي

المقدّس	الدنيوي
طاهر ونقي	مدنس وملوث
خفي مستتر	معلن ظاهر
روحي خفيف	مادي ثقيل
ممنوع ومخيف	مباح وأليف
فاعل وإيجابي	منفعل وسلبي
خالد أبدي	زائل ووقتي
ينزل العقاب	لا يمكنه أن يعاقب
يتميز بالسمو والرفعة	وضيع لا سمو فيه أو رفعة
من صفات الآلهة وخصائصها	من صفات المخلوقات المادية
كيان غائي	كيان أداتي

التجربة الغربية في الفصل بين المقدّس والدنيوي :

تبحث المجتمعات البدائية والتقليدية عن تفسير لمظاهر التجربة الإنسانية والحياة المادية في الجانب الكوني الخفي للوجود والحياة. **بمعنى أنها تحيل الشاهد على غائب أسطوري مفترض.** ففيضان نهر النيل يفسر بإرادة كونية سماوية عليا غاضبة، وسقوط صاعقة يفسر بأنها غضب من الإله زيوس، وحدوث حريق يفسر بغضب

من الإله زيريس. هذا يعني أن الظاهر الطبيعية تفسر وتحال إلى قوى روحية وقدسية خفية وأسطورية منفصلة عن هذا الواقع. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان أبدع أساطيره في تفسير أحداث هذا الكون التي يردها لأسباب خارجية روحية وقدسية في آن واحد. وهذا يعني أن تفسير الأشياء لا يعتمد على تقصي الأسباب الموضوعية والعلمية لوجودها. فليس سقوط المطر نابعا من إرادة روحية عليا، بل هو تكامل مجموعة من الشروط المائية والعلمية التي تفسر حركة السحاب والريح وفيضان نهر النيل لا يأتي من غضب إلهي بل من فيض أمطار هائلة تسقط في هضاب الحبشة والسودان.

ومن الطبيعي أن تلعب هذه المعتقدات دورا كبيرا في كبح مسيرة التطور العقلي والعلمي. ولكن الإنسان عبر تطوره التاريخي بدأ يكتشف أسرار الوجود على نحو علمي وموضوعي وعقلاني. وهذا بدوره أدى إلى تراجع الأساطير والتفسيرات الغيبية للكون والحياة لحساب التفسير العلمي. بمعنى أن تراجع الطابع المقدس للكون يأتي نتيجة لتطور الطابع الموضوعي والعلمي لمعتقدات الإنسان ومعارفه. وهنا لا بد من القول أن الإيمان السحري بوجود قوى خفية مقدسة تحرك العالم وتفسره أدى إلى اعتقال طاقة الإنسان العقلية والفكرية وبالتالي فإن المقدس التقليدي يمنعه من معالجة قضايا الكون على نحو علمي، وهذا يعني أن القدسي بمعناه الأسطوري يحيل الإنسان

إلى عالم القصور والدونية إزاء عوالم وآلهة أسطورية وسحرية في الآن الواحد.

لقد عرف الغرب بتطوره العلمي كيف يحطم أصنام المقدّس، وكيف يصنع تاريخه الإنساني بإعادة الاعتبار إلى الإنسان في جوهره الإنساني، حيث أتيح للعقل أن يتفتح وأن يحاكم كل القوى التي تعطل حركته وتعيق وجوده وأن يضعها في زنزانات الاتهام. استطاع الغرب أن يحطم متاحف مقدّساته الزائفة ليبدأ رحلته نحو المقدّس في جوهره الإنساني العاقل والحكيم. ومن هنا بدأت معادلة الحضارة والمدنية والتحضر، وبدأت ثورات الإنسان العلمية والعقلية تتلاحق ليتجاوز عبرها أحلام الإنسان الأولى في مزيد من السيطرة على الكون والحياة والوجود.

لقد شكل الفصل بين المقدّس والدنيوي منطلق عصر النهضة في أوروبا، ولا سيما في القرن الثامن عشر عصر التنوير الفرنسي، وقد تجسد هذا الفعل في فصل الدولة عن الدين وفي شعار" **أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله** ". ومن ثم بدأت تحولات جديدة تمثلت في ترسيم الحدود بين المقدّس والدنيوي وإعادة الاعتبار للوجود الدنيوي، حيث بدأت مساحة المقدّس تتقلص لحساب الدنيوي. وهذه الممارسات الفكرية والواقعية توجد في اصل الثورات العلمية والتاريخية في عصر النهضة في أوروبا التي أتاحت للعقل الإنساني أن يتحرر من

قيود المقدس وأن يحطم كل ما يعترض طريقه نحو ثورة عقلية وعلمية بلا حدود أو قيود"[١].

ففي حمأة معركة القداسة بين رجال عصر التنوير ورجال الكنيسة الذي أخضعوا العصر الوسيط برمته لمخادعاتهم القدسية عمل المنوّرون في غمرة صراعهم مع القوى التقليدية على إكساب العقل طابعا قدسيا، حتى أن الباريسيين كانوا قد نصبوا للعقل تمثالا في باريس على صورة إله، وقد استمرت هذه النزعة إلى تأليه العقل وتقديس العلم وتمجيد حقائقه بوصفه الحقائق الوحيدة. وفي سياق هذه النزعة المتقدمة لتأليه العقل والمعرفة العلمية ظهر اليوم اتجاه جديد يحطم أصنام العقل ويهتك حجاب هذه القداسة. فالعلم ليس الحقيقة المطلقة بل هو الحقيقة النسبية التي تدحض وتستبدل، **وبالتالي فإن الحقيقة التي لا تقبل الدحض والتجاوز هي حقيقة خرافية وأسطورية**، وهي حقيقة مزيفة ليست من العلم بشيء.

لقد حاول رجال الدين والإقطاع في العصر الوسيط المسيحي إيقاف حركة الزمن، وممانعة الحركات النقدية والعلمية نزوعا إلى المحافظة على وجودهم المتخلف، وذلك عبر حركة التقديس التي شلت ملامح الوجود وحاصرت حركات الإبداع وعطلت عمل العقل.

---

(١) PAUL FAURE, La Renaissance, que sais-je, P.U.F., PARIS, 1975.

ولكن عصر النهضة بما كان ينطوي عليه من شحنات هائلة من الطاقات العلمية المتفجرة استطاع أن يدحر هذه القوى وينتصر للعقل والعلم والمعرفة العلمية. وقد قدر لعصر النهضة في أوربا عدد كبير من جهابذة العلماء والمفكرين والعباقرة في كل ميدان وحدب وصوب واستطاعوا عبر جهودهم العلمية المتكاملة أن يدمروا الحصون المنيعة لمقدسات الكنيسة الكاثوليكية في روما. **وقد أعادوا للعقل الإنساني أمجاده بوصفه الجوهر الذي يعلو ولا يعلى عليه**، حتى جاء القرن الثامن عشر الذي عرف بعصر الأنوار الذي نهض فيه العقل شامخا على متاريس الحرية الفكرية في باريس.

في كتابه المعروف" ***ما الأنوار***"[1] يحاول كانط أن يحدد طبيعة وماهية عصر التنوير في القرن الثامن عشر وهو في هذا السياق يبين أن عصر التنوير هو منظومة الوضعيات التي يحاول فيها الإنسان أن يحطم الأغلال التي وضعها هو نفسه في معصمه، إنها الحالة التي يسعى فيها الإنسان إلى تحطيم دائرة الوصاية التي تسبب فيها نفسه بنفسه، إنها في نهاية الأمر العملية التي حقق فيها لعقله التحرر من الوصاية التاريخية التي فرضت عليه من الخارج. هذا ويؤكد كانط في كل جزيئة من أعماله في هذا الكتاب وغيره أن

---

(١) E.Kant, Réponse a la question: Qu'est-ce que les lumières ?, Flamaration, 1990.

شرط التنوير هو الحرية ومن بين الحريات هذه التي تتصل بحرية العقل وحرية التفكير[1]. إن الجوهري في مقولات كانط أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدّس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل كي يستطيع الإنسان أن يبني نهضته نحو الحضارة والحرية والمدنية.

المقدس والدنيوي في الإسلام :

شكل المقدس الديني تاريخيا، وما زال يشكل، مصدر القدرة والقوة، وينبوع الحق والخير والجمال. إنه حقيقة تفرض نفسها ضياء يبدد ظلام الكون، وخيرا يفيض على العالم بأسمى المعاني، وقدرة كونية تحرك الوجود نحو آفاق سامية بلا حدود. ويتجسد جوهر هذا المقدس في سمو الله والملائكة والأنبياء والكتب السماوية. فالقداسة جوهر الدين وخاصته. والدين كما يقول محمد خاتمي" ذو صلة وثيقة "بالعلو" و"القداسة". وبعبارة أخرى جوهر الدين حالة مقدسة متعالية. فلو سلخنا القداسة والتعالي من الدين كنّا قد نزعنا الدين عن كونه دينا،، أينما كانت القداسة والتعالي كان الجزم والإطلاق (...) فالدين ذو صلة بالمقدس و المطلق. هذا هو جوهر الدين"[2].

---

(١) E.Kant, Réponse a la question, Ibid, pp 43-60.

(٢) محمد خاتمي، الدين في العالم المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ١٧/١٦، ديسمبر، ٢٠٠١، (ص ص ١٢٠-١٤٠) ص١٣٤.

هذا المقدس يضفي على حياة البشر كل المعاني السامية التي تتمثل في الحق والخير والخلود والأمن الكوني. إنه يمثل حاجة أساسية ضرورية ملحة للبشر. **والحياة من غير المقدس الديني تفقد تألقها وجمالها وبهائها.** وهذا ما أثبتته التجربة الحداثية التي أماتت المقدس وهتكت حجبه وفككته وانتهكت معانيه فتحولت الحياة إلى جحيم يلهب ضمير البشر ويقض مضاجعهم. مع غياب هذا المقدس فقدت الحياة الإنسانية أجمل معانيها وأبهى دلالتها وأعز ما تمور به من قيم. مع إزالة الطابع القدسي للحياة فقد الإنسان الأمل والرجاء والحلم والأمن الوجودي وتحولت الحياة إلى زمهرير يدك عظام البشر وإلى قيظ يهتك أحلامهم ويبدد أمانيهم. ومع موت المقدس مات الإنسان وماتت أحلامه وسقطت أمانيه وتبددت قيمه. وهكذا كانت المسيحية لمسة رحمة للبشر، وكان الإسلام نسمة حب وفيض أمل، وكانت الأديان السماوية والمكتوبة قصائد كونية عليا تدعو إلى رحمة الإنسان وحب البشر.

وفي الدين الإسلامي يتحدد المقدس في الله جلّ جلاله وفي شخص النبي عليه الصلاة والسلام، وفي كتاب الله الكريم ثم في سنة نبيه الكريم (ص)، وهذا ما يكاد يجمع عليه المفكرون والفقهاء والعلماء. وتلك هي الأقانيم الأساسية لمسألة التقديس الإسلامي. ووفقا لهذه المعادلة القدسية يجب على المؤمنين الإيمان المطلق بالله وكتابه

وسنة نبيه إيمانا لا يقبل المناقشة أو التدول أو أي مظهر من مظاه الشك والجدل وذلكم هو عين التقديس والقداسة. فالناس يجب عليه أن يخافوا الله وأن يعبدوه ويحبوه ويطمعوا في حلمه وفضل ورحمته. ويترتب على هذا أن الله مصدر الخير والحق والجمال والقوة والخير، وأنه وهب نبيه الأكرم النبي محمد صلى الله عليه وسلم التكريم والعصمة والوحي والطهارة والقدسية، وهذا يعني أن شخص النبي (ص) وسيرته وتعاليمه تتألق في أعلى مرتبة من مراتب القدسية في الإسلام.

وباستثناء الله وشخص النبي وسيرته فكل الأشياء والمظاهر الإسلامية الأخرى قابلة للمناقشة والتداول والجدل. فحياة الصحابة وأفكارهم وأخبارهم، واجتهادات الفقهاء والمؤمنين، والتراث الإسلامي وما جاء به الأولون والآخرون، وسيرة الحكام والخلفاء، جميعها قضايا دنيوية يحض الإسلام على أن تكون موضوعا للتفكير والمناقشة والتحليل والتفكيك في سبيل فهمها وإدراكها وتجديدها والإضافة عليها وقبولها ورفضها ضمن غائية إسلامية إيمانية نابعة ن الإيمان بالإسلام وعقيدته ومقاصده الروحية السامية.

لقد ميز الإسلام منذ البداية بين حدود المقدس والدنيوي بين حقيقة الإلهية المطلقة والحقيقة النسبية الدنيوية. فكل ما يصدر عن له ونبيه يأخذ طابعا قدسيا بالضرورة وكل ما يصدر عن البشر

يحمل في ثناياه طابعا دنيويا. حتى أن الإسلام كان يميز في النبي عليه الصلاة والسلام ما كان يصدر عنه وحيا وما كان يصدر عنه كبشر. فهو كبشر قد يخطئ ويصيب تعليما للبشر، ولكنه كوحي ونبي فهو معصوم عن الوهم والخطأ. ونجد هذه الحقيقة حقيقة التمييز ما بين الإلهي والبشري في قول الخليفة الراشدي أبُو بَكْرٍ رَضِي اللَّه عنه عندما قال ينعى نبي الله محمد (ص)" أَمَّا بَعْدُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ مَاتَ وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى[1]. (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ). **وفي هذا القول فصل في أن النبي عليه الصلاة والسلام بشر يموت وأن العبادة لله وحده الحيّ الذي لا يموت.**

وتأخذ هذه الحقيقة مداها وتجلياتها في أبلغ الصور فيما يقرره أعظم فقهاء الإسلام بأن البشر لا يعصمون عن الخطأ مهما بلغت بهم المراتب، وأن المعصوم لا يكون إلا في شخص الأنبياء. لقد وقف فقهاء المسلمين وعلماؤهم ضد أي محاولة لإضافة القدسية على كلام البشر باستثناء النبي عليه الصلاة والسلام. وفي هذا يقول الإمام مالك رحمه الذي" **ليس بيننا إلا من ردّ ورُدّ عليه إلا صاحب هذا**

---

(١) صحيح بخاري الحديث رقم ١١٦٥.

القبر" ويعني محمدا عليه أفضل السلام وله خالص التسليم[١]. وهذا يعني أن القدسية والعصمة ليست لبشر بعد النبي الأكرم. وللإمام أبو حنيفة مواقف في هذا الشأن حيث يقول عندما سئل: هل هذا الذي تفتي به هو الحق الذي لا شك فيه ؟ فأجاب الإمام بقوله المشهور:" والله لا أدري فلعله الباطل الذي لا شك فيه "، ثم قال هذا رأي أبو حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب ". وهذا يعني أيضا أن ما يقوله البشر ليس معصوما أو قدسيا يحظى بالمطلق. وها هو الإمام مالك يقول في هذا الخصوص أجمل القول:" أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاتركوه"." ويستشهد الكواكبي ببعض الأمثلة من تاريخنا مستدلا منها على حق الاجتهاد لكل مؤمن، فيذكر موقف الإمام مالك الذي قال فيه: "ما من أحد إلا وهو مأخوذ من كلامه، ومردود عليه، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم". ويستشهد الكواكبي بما قاله أبو حنيفة أنه كان إذا أفتى يقول:" هذا رأي النعمان بن ثابت يعني نفسه، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب". ولم يكن الشافعي أقل من

---

(١) إبراهيم مدكور & عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٢، ص١٧.

سابقيه مرونة في الأمور الاجتهادية، فروى الحاكم أن الشافعي رضي الله عنه كان يقول: "إذا رأيتم **كلامي يخالف الحديث، فاعملوا بالحديث، واضربوا بكلامي الحائط**" وأنه قال يوما للمازني: يا إبراهيم لا تقلدني فيما أقول، **وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين**[1]. ويروى عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله المشهور الذي أصبح دستور التواضع العلمي في العالم الإسلامي وهو: **قولي خطأ يحتمل الصواب وقولك صواب يحتمل الخطأ**. ولا يفوت الإمام أحمد بن حنبل أن يعلن رسالة بلغت أقصى درجات السمو في مجال حرية القول وديمقراطية المعرفة حين يقول:" **لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي وخذ من حيث أخذوا** [2]. تؤكد هذه النصوص بأن الإسلام حدد منذ البداية مضامين **المقدس وخص ذات الله بالعبادة وشخص النبي عليه الصلاة والسلام بالعصمة. أما فيما عدا ذلك فلا ينسحب عليه طابع المقدس الذي لا يناقش أو يعرض.**

وفي هذه المعاني ما يدل على أن الإسلام فتح باب الاجتهاد والنقد والتحليل والتداول والبحث والتمحيص والردّ والقبول والرفض

---

(١) محمد إبراهيم المنوفي، نحو فلسفة تربوية لمواجهة ظاهرة الاستبداد السياسي، دراسات تربوية، المجلد العاشر، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) محمد عبد العزيز أبو سخيلة، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص٢٣٨.

والتحليل والتركيب والتفكيك لكل مظاهر الحياة والوجود، فيما يقوله الفقهاء وفيما يقره العلماء، وفيما ينتجه البشر، إذ بعد النبي لا وصاية لبشر ولا حصانة أو عصمة أو قدسية لأي مظهر آخر من مظاهر الوجود البشري أو غيره. وهذا يعني أن الدنيوي في الإسلام يأخذ مداه ويتحرك بطاقته وأن المقدس يحافظ على أمجاده في دائرة توازن حددها شرع الله وكتابه الكريم.

ولكن هذا التوازن والفصل بين المقدس والدنيوي في الإسلام فقد بريقه وتألقه مع حركة الزمن ودورة الأيام وقهر المصالح وتضارب الأيديولوجيات وسطوة الحكام. فاتسعت دائرة المقدس وتنامت مظاهره وزحفت جحافله لتحاصر معالم المجال الدنيوي الذي حدده الإسلام وأرساه وأكده في الرسالة النبوية. وفي إطار هذا الزحف "المقدس" ظهرت آلهة جديدة، وأنبياء جدد وفقهاء خلعوا على أنفسهم كل انطباعات القداسة والعصمة والكرامة والمطلق. ولم يقف هذا الزحف ليشمل الانطباعات والعقائد والأشخاص بل امتد ليشمل الأماكن والكهوف والمزارات التي أحيطت بطابع المقدس والمطلق. فأصبح حقل الوجود حقلا يضج بالمقدس ويضيق بكل إمكانية البحث والتقصي والاجتهاد. **لأن ما يقع في دائرة القدسية يخرج من دائرة التداول** والبحث والتقصي. **فالمقدس كما نوهنا مرارا لا يقبل الجدل ولا يقبل الشك لأن المقدس يرتبط بالمطلق وينهض بالمنعة ويمتاز**

بالقوة ويفيض بالرهبة، إنه حقيقة علوية كلية ساميّة بالمطلق. والمطلقات القدسية لا تخضع للمناقشة والجدل.

جغرافية المقدّس في الثقافة العربية :

يحكم المقدّس جميع مظاهر الحياة والوجود في المجتمعات البدائية والتقليدية. فحقائق الكون وأسرار الوجود تكمن في أنساق عالم رمزي مقدّس، **وعلى هذا الأساس يخضع العالم الدنيوي للعالم المقدّس وينتظم لإرادته.** وقد فرض هذا الاعتقاد ولادة أنساق من الأساطير والطقوس التي وظفت في تفسير الكون وتحليل معطياته القدسية. لقد فرضت هذه الوضعية الاعتقادية بالمقدّس على العقل نظاما من التفكير يحيل المعرفة الحقيقية إلى معرفة أسطورية وخيالية، فانتشرت الخرافات والأساطير والمعتقدات السحرية في مختلف أنساق الثقافات والمجتمعات الإنسانية القديمة. فكل ما يحدث في هذه المجتمعات يحدث بإرادة سماوية قدسية، وكل ما يجري يجري بمقادير إرادة قوى أسطورية خفية.

وقد فرض هذا النوع من التفكير السحري نفسه على مدى قرون وقرون من الزمن. وتدريجيا استطاعت المجتمعات الإنسانية أن تتدرج في وضعية التفكير المنطقي الذي يحيل الظواهر الطبيعة ويفسرها بأسبابها الموضوعية لا بأسباب خارجة عنها منفصلة عن سياقها التاريخي. وبقدر ما كانت هذه المجتمعات تحقق تقدمها في

اتجاه التفكير العلمي الذي يقلص حدود الاعتماد على المقدّس والأسطورة في تفسير الظواهر الاجتماعية والطبيعية وتحليلهما بقدر ما استطاعت أن تحقق تقدمها وسيطرتها على الطبيعة لصالح الإنسان. وبعبارة أخرى ارتهن تقدم المجتمعات الإنسانية بمدى قدرتها على تقليص حدود المقدّس لصالح الدنيوي الذي يجسد روحا موضوعية تنفلت من عقال المقدّس وتهتك حجبه.

وقد عرفت المجتمعات الحديثة بأمرين أساسيين فيما يتعلق بالمقدّس: أولاهما، الفصل الواضح بين المقدّس والدنيوي، وثانيهما، اتساع حقل الدنيوي وترجيح هيمنته وسطوته على مجال المقدّس. وبعبارة أخرى تراجع المقدّس في المجتمعات الحديثة لصالح العالم الدنيوي ولصالح الإنسان نفسه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا إلى أي حد استطاعت الثقافة العربية المعاصرة أن تفصل بين المقدّس والدنيوي؟ وإلى أي حد استطاعت هذه الثقافة أن تقلص من سطوة المقدّس وهيمنته الأسطورية على العقل العربي؟ وباختصار كيف يمكن لنا تحديد جغرافية المقدّس والدنيوي في دنيا هذه الثقافة ؟

تبين الدراسات والوقائع الثقافية في **المجتمعات العربية غياب الحدود الفاصلة بين المقدّس والدنيوي** من جهة، ووجود هيمنة ساحقة للمقدّس على معطيات الوجود ومضامينه الفكرية والاجتماعية.

ومن هنا يرى كثير من الباحثين العرب أن أغلب الإشكاليات الحضارية في المجتمعات العربية تنبع من إشكالية هذه الهيمنة التي يفرضها المقدّس في مجالات الحياة الوجود الثقافي والاجتماعي.

لقد بينت التجارب التاريخية للأمم والشعوب أن النهضة الحضارية لمجتمع من المجتمعات مرهونة بأمرين هما: الفصل بين المقدّس والدنيوي من جهة ومن ثم الانتصار للدنيوي والعقل الإنساني من جهة أخرى وتقليص دور وحدود المقدّس في حياة المجتمع وفي معتقداته.

وعلى غرار ما سجله تاريخ العصور الوسطى الغربية من اجتياح للمقدّس شمل مختلف جوانب الحياة فإن **مسلحة المقدّس اليوم تحاصر أبجديات العقل العربي وتمنعه من الانطلاق.**" لقد خلع التقديس حلته على جميع الأشياء، ولم نعد نميز بين ما هو مقدّس فعلا وبين ما هو غير مقدّس. أما أسلافنا القدماء من الأئمة المجتهدين وكبار العلماء والفلاسفة فإنهم كانوا يتناقشون في هذه المسائل وما هو أخطر منها بكثير دون أن يشعروا بأنهم خرجوا عن الإسلام أو الإيمان (كانوا يناقشون مثلا في مسألة الوحي وخلق القرآن)[١].

---

(١) هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب، الوحدة، عدد ٨١/ يونيو ١٩٩١، (ص ص ٦-٢٣) ص١٨.

يشير عزيز شكري في هذا الخصوص إلى خطورة اجتياح المقدّس لوجودنا وحياتنا الثقافية والروحية وهو **يرى بأن تحول ما هو تاريخي إلى ما هو مقدّس يحمل البذرة الأولى للقهر** حيث يقول" إن تحول ما هو تاريخي إلى ما هو مقدّس سيعطل الفاعلية الاجتماعية الأولى التي هي الوعي (...) إن قداسة اللحظة الماضية وما يصاحب ذلك من انقطاع بين وعي الإرادة الاجتماعية ونقض القيم المتشكلة من فاعلية اللحظة الماضية هو حجر الأساس الأول لبناء الإنسان المقهور، وإخراج إنساننا العربي من دوامة القهر هذه، إنما يكون عن طريق التحليل النفسي للتاريخ، فثمة لا وعي جماعي تاريخي مظلم ومعتم بالنسبة لنا حتى الآن ويجب استكشافه [١].

وهذا يعني أن المنطلق الأساسي لتحرير العقل العربي وتأسيس النهضة العربية يكون في خطوتين أساسيتين هما: **الفصل بين المقدّس والدنيوي ومن ثم ترسيم الحدود بين الطرفين على أساس إعادة الاعتبار إلى الدنيوي**. وهذا يعني أنه يتوجب التأكيد على قدسية القرآن الكريم كتاب الله وشخص النبي (ص) وسيرته وسنته

---

(١) محمد عزيز شكري، التشريع والتربية وتحرير الإرادة الاجتماعية، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، التربية وتحولات القوة في المجتمعات العربية المعاصرة، الكتاب السنوي الثاني عشر، الكويت، ١٩٩٦/١٩٩٧، (ص ص ٩٩-١٨٢) ص١٣٩.

وهذا يعني أن القدسية والعصمة يجب ألا تكون لغير لله وكتابه ونبيه. وفي هذا المستوى يرى هاشم صالح أنه" يحق للمسلم المعاصر، بل وينبغي عليه ألا يعترف بقدسية أي نص في الإسلام إلا بالقرآن وما صح من الحديث النبوي الشريف، وإن ما عداه على الرغم من أهميته وتقديرنا له لا يستحق صفة المعصومية والقدسية (بما في ذلك الفقه والشريعة والحديث وعلم الكلام وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتفسير ...الخ) فهذه العلوم على الرغم من عظمتها ليست إلا من صنع البشر، حتى ولو كان هؤلاء البشر هم الصحابة والأئمة والفقهاء أو رؤوس المذاهب الكبار. إن فضلهم علينا عظيم بدون شك، ولكن كلام الله فوقهم وفوق كلامهم فهو وحده المعصوم "[1].

وفي سياق الحديث عن واقع المقدّس الإسلامي والتشويهات التي تعرض ويتعرض لها يرى هاشم صالح" أن المقدّس الإسلامي (الأسطوري) قد استنفذ طاقته وفرّغ من معناه (...) لقد تحول إلى شكليات طقوسية وقوالب قسرية جف فيها نبض الإيمان. هذا اللهب الأولي، هذه الشرارة المقدسة التي أشعلها النبي محمد بن عبد الله (ص) في روابي مكة والحجاز. ماذا بقي منها الآن ؟ كيف تحولت

---

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، عدد ١٠١ / ١٠٢، فبراير / مارس ١٩٩٣، (ص ١٤-٢٩) ص١٨.

وتشوهت على أيدي الحركات الحالية حتى أصبحت غريبة عن مقاصدها الأولية ؟ (...) كيف استهلكت من كثرة الاستخدام بحق وبدون حق، كيف هرمت وشاخت وأصبحت عالة على التاريخ، وهي التي كانت تشحن التاريخ وتدفع العرب نحو الفتوحات والأمجاد؟ كيف خارت القوى، وانحطت العزائم ؟ كيف أصبحت الآيات القرآنية تسحب في هذا الاتجاه أو ذاك، لتأييد هذا الزعيم أو ذاك بحسب الحالة أو الحاجة ؟ كيف دخلنا في معارك الفتاوى الحامية التي تقذف بعضها البعض كالرجم بالصواريخ؟"[1].

ومن هذه الأرضية يؤكد محمد نجيب عبد المولى على الضرورة التاريخية للفصل المنهجي بين المقدّس بصورته الحقيقية و بين المظاهر الاجتماعية التي أسبغت عليها خصائص القداسة. ومن هذا الموقع يؤكد أيضا على أهمية تدخل العقل الإنساني للتمييز بين العناصر القدسية والعناصر الدنيوية للحياة الثقافية العربية الإسلامية. وانطلاقا من ذلك كله يقول الكاتب" إن **الخروج من الأزمة لن يكون تنكرا للمقدّس بل سيكون بحثا عن المعقول فيه وقناعة بأن معقوليته متسترة لا بد من الكشف عنها**. بذلك لا يكون المعقول خارج سجل المقدّس بل هو مستتر في ثنايا الظاهر يأبى البروز إلا

---

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، المرجع السابق، ص٢٥.

بفعل الذات العاقلة"[1]. **والباحث هنا يريد أن يقول بضرورة تحرير المقدّس من الإضافات الأسطورية التي تخللته عبر التاريخ وإعادة الاعتبار التاريخي للمقدّس الحقيقي وهذا يعني اكتشاف اللحظة العقلية في المقدّس ذاته.** وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أعمال الكواكبي ومحمد عبده والأفغاني والطهطاوي وروّاد عصر النهضة العربية الذي **حاولوا تحكيم العقل في المقدّس وعقلنته ومن ثم ترويضه معرفيا في وقت ساد فيه الفكر الخرافي وهيمنت عقلية التواكل وانحسرت فعاليات العلم.**

لقد كرس ابن رشد حياته العلمية انتصارا للعقل، **وكان حريصا في ذلك على شموخ الحقيقة الدينية وسموها**، وقد تأسس لديه أن سمو الحقيقة الدينية لا يتعارض مع الحقيقية العقلية، وفي سياق ذلك كله كان يؤكد بأن اعتماد العقل في فهم الدين هو الطريق الحقيقي نحو فهم الدين وتمثل قيمه. ولذلك وانتصارا لحكمة العقل كان يرى بأن التعارض بين العقل وظاهر النص يجب أن يتم تجاوزه لصالح العقل أو بما يقتضيه العقل وذلك تيمنا بمقولته الشهيرة بأن" **الحق لايضاد بالحق بل يعاضده ويشهد له**". وتأسيسا على **ذلك يمكن القول**

---

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة،العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، ص ص ٥٤-٥٩، ص٥٥.

بأن العقلانية الرشدية كانت تتويجا للمقدّس على أسس عقلية أو عقلنة للنص الديني، وهذا يقتضي تحرير المقدّس من شطحات اللامعقول، وتحصينه ضد منظومة الخرافات والأوهام التي أحاطت به عبر التاريخ. وعقلنة المقدّس وفقا لذلك يشكل المسار الحقيقي الذي يكفل للمقدّس حالة الديمومة والاستمرار على أسس عقلية راسخة." إن البحث عن مشروعية إعمال العقل في النص الديني كما في سائر المجالات الأخرى يبدو للوهلة الأولى مسألة نظرية تخص طبيعة المعرفة والأدوات المحققة لها، إلا أن المقصد العميق لابن رشد من كل ذلك هو تغيير طرق التفكير حسب العبارة الكانطية والتسليم بأمر واحد هو قدرة العقل على تناول القضايا النظرية بما في ذلك تلك التي تناولها النص الديني"(١).

لقد أضفي الطابع القدسي على مختلف جوانب ومعطيات الحياة في الحياة الثقافية العربية. وتستمد هذه القداسة تدفقها من التراث الذي تحول إلى طاقة قدسية مولدّة. وهذا التقديس يزاحم قدرة العقل على الحضور والمشاركة إنه حالة من المنع الشاملة التي تحرم العقل من التجول والتداول والبحث والتدبر. وهي حالة تتنافى مع الروح

---

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة،العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، ص ص ٥٤-٥٩، ص٥٥.

الحقيقية للإسلام الذي هو دعوة بلا حدود إلى التأمل والتبصر والتفقه والعلم والمعرفة. وهذا يعني أن الإضافات القدسية والسحرية على التراث ليست من الدين أو في جوهره، إنها إضافات منافية لروح الدين وجوهر التراث الإسلامي الحقيقي.

وهكذا علينا كما يقول هاشم صالح" إما أن نجرؤ على مواجهة هذا الأب – التراث الواقف فوق رؤوسنا بكل رهبته و هيبته، فنجبره على المصارحة و إقامة علاقة جديدة معه، و إما أن ننسحق تحت وطأته فيموت و نموت معه. هذا الأب – التراث الواقف في وجهنا بصمت كصمت الدهر، آن الأوان لأن نهزه قليلا ونضطره لأن يفتح فمه لأول مرة فيروي لنا قصة البدايات ويفك عنا أسر القرون" (١).

فالأوهام الكبرى تتبلور اليوم في وعي الإنسان العربي وتفرض نفسها على هيئة حقائق مطلقة لا تناقش ولا ترد. لقد بلورت هذه الأوهام وعيا شعبيا خاطئا يعوق كل نهضة وكل تفكير سليم. وهذه الأوهام تحتاج إلى معاول النقد وطاقة الحوار إنها تحتاج إلى أبجدية عقلية جديدة قوامها الإيمان الراسخ بأن طاقة العقل المتحرر من إيقاعات الأساطير هو وحده هو الذي يمكنه بناء **وعي تاريخي** يناسب حركة العصر ويتناغم مع جوهر الحقائق الكلية والنوعية. لقد آن أوان

---

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، عدد ١٠١، فبراير/ مارس، ١٩٩٣، (ص ص ١٤-٣٠)، ص٢٦.

وعي تاريخي عقلاني يبدد الوعي الأسطوري والخرافي في ثقافتنا العربية المعاصرة، لقد آن أوان خروج العقل العربي من أنقاض الأوهام الأسطورية التي فرضتها عقلية التقديس والتدليس. ونحن نعتقد بأن الإيمان سوف يخرج أكثر قوة واتساعا ومصداقية بعد إجراء هذه العملية الجراحية الخطيرة، وهي عملية استئصال أورام المقدّس وأوهامه من تراثنا وتفكيرنا. وعندها ستنطلق روح العطاء الفكري نحو إيمان جديد مطهر من قذى القرون الوسطى وأوهامه.

زحف المقدس:

ينزع البشر في سلوكهم وفي أوجه نشاطهم على بناء حقل آمن يوفر لهم أعلى درجة من درجات الأمن الوجودي، ويتضمن هذا الأمن بناء مسافة فاصلة بين حدود الخطر وحدود السلام. ويلاحظ في هذا السياق أن المجال الأمني يتجه وبعفوية إنسانية نحو التزايد والاتساع. فالإنسان ومن أجل السلامة أحيانا يبتعد عن مجال الشبهات أو كل ما يضعه قاب قوسين أو أدنى من الخطر.

ومن هذا المنطلق تتسع دائرة المقدس في حقل الاعتقاد والممارسة الإنسانية. وهذا يعني أن حقل المقدس بدأ يتسع ويأخذ هالة أكبر مع تواتر الزمان واتساع المكان. ويتحدد هذا الاتجاه بأن المؤمنين ومن باب الإيمان المطلق بالرسالة والعقيدة بدؤوا يضفون طابع القدسية على مختلف المجالات التي أحاطت بالنبي عليه الصلاة والسلام.

وبدأت هذه الدائرة تتسع لتشمل الصحابة رضي الله عنهم جميعا ومن ثم المحدثين والأئمة ورجال الدين، وامتدّ هذا التقديس ليشمل حقل القول والمعتقد والتفسير، ومن ثم تطاول ليشمل المكان والمعابد والأولياء الصالحين. ولم يقف زحف هذا المقدس عند هذا الحد بل امتدّ أيضا ليشمل الحكام والقادة والزعماء. وباختصار أصبح العالم تحت فعل هذه الدينامية المقدسة عالما مسحورا بالمقدسات والممنوعات والتحريم والتابو. وأصبح التداول والمناقشة والتحليل العقلي "مقدسا" بذاته أي **أصبح عالما محاطا بالمنع والتحريم**، لأن مجرد التفكير في هذا الكون يدفعنا إلى ارتكاب الخطيئة. وأدى هذا الفعل إلى تغييب العقلانية والاجتهاد والتفكير في عالم الإنسان المسلم. **وشكل هذا المنع أو التابو أو المقدس منطلقا حيويا لمختلف مظاهر التخلف والانحراف بأشكاله الدينية والدنيوية في العالم الإسلامي.**

وفي هذا الصدد يبين لنا حافظ الجمالي الكيفية التي تم فيها زحف المقدس الديني إلى ما يجاوره من معطيات ومظاهر للحياة والوجود فيقول" إن **ظهور الدين الإسلامي، في ظرف تاريخي ولغوي واجتماعي معين، أشاع القداسة الخاصة به على ما حوله**، فلبست لغة تلك الأيام وشعرها وعاداتها وتقاليدها حلة القداسة التي كانت في الأصل للدين. ومن هنا كان حرص العرب على لغتهم وتعابيرها

وصور بلاغتها وتشبيهاتها،حتى ليبدو لهم أن كل خروج عنها هو بمثابة مروق من الدين نفسه"[1].

ويقدم لنا حافظ الجمالي مثالا مقارنا واضحا لمثل هذه الوضعية التي ترتبط بهالة القداسة التي أضفاها الدين المسيحي على ما كان سائدا حوله من مفاهيم وأفكار وتصورات في العصور الوسطى. لقد أضفى الدين المسيحي على العقائد والأفكار الوثنية قداسته ولا سيما ما هو معروف عن نظرية بطليموس الفلكية القائلة بأن الأرض مركز الكون، لقد قدر لفكرة بطليموس هذه أن تأخذ مجراها ومشروعيتها خلسة في عقول الكهنة ورجال الدين، فنهلت هذه النظرية من قدسية العقيدة المسيحية، وترتب على ذلك محاكمة غاليلو وكوبرنيكوس، وذلك لأنهما خرجا عن قدسية الفلك البطليموسي وهو فلك وثني بطبيعته.

وعلى هذه الصورة أخذت اللغة العربية التي كانت سائدة في عهد الرسالة النبوية بأساليبها وتصوراتها وبنيتها وطابعها العام طابع القداسة من قدسية الدين الإسلامي نفسه ومن هنا بدأت تعابير هذه اللغة وأساليبها تتجمد في دائرة المقدس الذي لا يقبل التحويل أو التحوير.

---

(١) حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي، المعرفة السورية، السنة ٢٠، عدد ٢٣٦، تشرين أول / أكتوبر، ١٩٨١، (ص ص ٨-٣٥) ص١١.

فمشكلة المقدس الديني في أنه شكّل وما زال يشكّل مصدرا يضفي طابع القدسية على ما حوله من مظاهر الحياة والكون الذي يحيط بنا. فالمقدس الديني لا يقبل التداول أو النقد أو المعالجة ولا يمكنه أن يكون موضعا للشك وللجدل والمناقشة.

وتحت ضغط هذا المقدس الجديد خبا تألق التفكير والنقد والاجتهاد في عصور الضعف والانحطاط حيث قضى المسلمون خمسة قرون تقريبا سلبوا فيها شخصيتهم وإرادتهم وحرياتهم وحقوقهم الإسلامية وأنكرت عليهم حرية التفكير وطمست في نفوسهم القدرة على الاجتهاد، وأغلقت عليه كل أبواب الحرية الفكرية والحوار، فخبت مع ذلك كل إمكانيات الحضارة وغابت شمس العرب بعد أن جعلت من العالم في ربيع من التوهج الحضاري الدائم، بفضل ما وصل إليه المسلمون من عظمة الحرية، وأصالة الحوار، ومناعة الديمقراطية، وبفضل ما وفره الإسلام للإنسان بتعاليمه السمحاء من عظمة الحقوق، وقدسية التكريم، فجاء الإنسان في أتون البوتقة الإسلامية، صانعا للحضارة، ومنجبا للعبقرية، وفاعلا في التاريخ وصانعا لحضاراته.

تقديس رجال الدين:

يترتب علينا في البداية أن نميز ما نقصده بمفهوم "رجال الدين". يشمل هذا المفهوم" رجال الدين" مختلف فئات العاملين في مجال

المعرفة والطقوس الدينية من فقهاء وأئمة وعلماء. وغني عن البيان أن هذه الطبقة الدينية – كحال أي طبقة أو فئة اجتماعية – تشمل فئات مختلفة ومتنوعة في مستوى المعرفة وفي مستوى الممارسة. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى وجود فئة واسعة جدا من رجال الدين الذين يمارسون الطقوسية الدينية الشعبية بأقل مستوى من التعليم والتحصيل العلمي والمعرفي. ومن المعروف أيضا أن قسما كبيرا من أفراد هذه الفئة الأخيرة يمارسون طقوسا دينية مغلوطة" والدين الإسلامي منها براء". وهي طقوس أشبه بالتنجيم والسحر والتخريف والضرب بالمندل.

ونحن في هذه الدراسة نعلن منذ البداية بأن رجال الدين الذين يوصفون بالسلبية هم من هذا النوع الذي يقع في دائرة الفئة غير المتعلمة أو الجاهلة أو المزيفة أو هذه التي تمارس طقوسا منافية للدين الإسلامي وتعاليمه السمحاء. **وإننا نعلن هنا تقديرنا إكبارنا لعلمائنا ومفكرينا وفقهائنا الذين يرفعون لواء هذا الدين بالعلم والحق والمحبة والتسامح.** كما نعلن بأن إشاراتنا السلبية أحيانا هي إشارات محددة لبعض الفئات المحددة التي يقدر بأنها تمارس الطقوس الدينية من غير حكمة الدين ومقتضياته الروحية والعقلية.

لقد امتدّ زحف المقدس عبر الزمن ليشمل شريحة من رجال الدين فقهاء ودراويش ودعاة ومبشرين. وبدأ رجال الدين يأخذون

أهمية أسطورية في بنية الثقافة العربية المعاصرة ويشكلون واحدا من أهم القطاعات القدسية في المجتمع وفي الثقافة. حيث بدأت قطاعات واسعة من هذه الفئة من الناس تخلع طابع القداسة على نفسها، وبدأت على هذا الأساس تمارس دور الوصاية على العقل والمعرفة عند عامة الناس وبسطائهم. ويكتسب هؤلاء طابع قدسيتهم من وضعية العمل في دائرة الطقوس الدينية والإشراف على هذه الطقوس (طقوس الموت والحياة والولادة والعبادة). وعلى أساس طبيعة العمل في دائرة المقدس تنتحل هذه الفئة من البشر طابع القدسية. ولقد ساد في كثير من المجتمعات العربية ولا سيما في أوساط البيئات الريفية الكادحة التمييز بين فئة الخاصة والعامة والمقصود طبعا بخاصة الناس فئة المشائخ الذين يمتلكون خصوصية دينية وثقافية يعتقدون أنها تميزهم كثيرا عن عامة الناس.

وبالطبع استطاعت هذه الفئة من دعاة الدين " المشائخ" نسج الأساطير والحكايات الدينية التي ينسبون فيها إلى أنفسهم ولأمواتهم من آباء وأجداد كرامات ومعجزات لا تكون إلا للأنبياء. واستطاعت هذه الفئة عبر الزمن أيضا أن ترسخ هذه المفاهيم والتصورات الخاطئة في لاشعور الناس وفي وعيهم الباطن. وفي هذا السياق تأصلت في الوعي منظومة من الخرافات والأساطير الدينية والثيولوجية التي تحتقر العقل وتندد بكل أشكال العقلانية في الوجود.

مخالفة رجال الدين أو حتى مناقشتهم بمعنى انه لا يمكن للفرد أن **يفكر تفكيراً عقلياً منطقياً وعلمياً دون جواز المرور في الإطار المرجعي الديني** (المرجعية الشعبية)[1].

وضمن السياق المقصود بوضعية فئة محددة من رجال الدين يقول علي زيعور" لم يؤمن كاهننا بالحرية وبأن قيمة الإنسان قد تكون خارج الطقسية، وقلّ أن نلاحظ اتخاذه لمواقف تحررية إزاء مجتمعه كله، وهو لا يهتم بالجانب الاجتماعي والنضالي للدين، وكأنه لا يعرف أن الرسول عالمي الدعوة، وأن الإسلام شمولي الرسالة"(...) وما زال هذا الكاهن" يحافظ على وظيفة العراف(...) وما زال يحيا بامتصاص دور الشيخ أي الكبير السن ودور الحكيم والمتبصر والرئيس "[2].

ضرورة الفصل بين المقدس والدنيوي:

وهذا يعني أن المنطلق الأساسي لتحرير العقل العربي وتأسيس النهضة العربية يكون في خطوتين أساسيتين هما: **الفصل بين المقدس والدنيوي ومن ثم ترسيم الحدود بين الطرفين على أساس**

---

(١) مصطفى دحماني، فضح الزمن الأصولي: قراءة تحليلية نقدية لبعض مفاهيم الحركة الإسلامية المعاصرة.دراسات عربية عدد٨/٧ أيار حزيران ١٩٩٤، ص٥٤.

(٢) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧، ص١٩٦.

إعادة الاعتبار إلى الدنيوي الذي حدده الإسلام في البداية. وهذا يعني أنه يتوجب التأكيد على قدسية القرآن الكريم كتاب الله وشخص النبي (ص) وسيرته وسنته، وهذا يعني أن القدسية والعصمة يجب ألا تكون لغير لله وكتابه ونبيه. إذ أنه" يحق للمسلم المعاصر، بل وينبغي عليه **ألا يعترف بقدسية أي نص في الإسلام إلا بالقرآن والسنة والحديث النبوي الشريف**، وإن ما عداه على الرغم من أهميته وتقديرنا له لا يستحق صفة المعصومية والقدسية (...) فالعلوم على الرغم من عظمتها ليست إلا من صنع البشر، حتى ولو كان هؤلاء البشر هم الصحابة والأئمة والفقهاء أو رؤوس المذاهب الكبار. إن فضلهم علينا عظيم دون شك، ولكن كلام الله فوقهم وفوق كلامهم فهو وحده المعصوم"[١].

وتأسيسا على هذه المنهجية فإن "**الجانب المقدس في ثقافتنا هو النظرة الإسلامية إلى الأمور والأشياء سواء ما تعلق منها بالفرد أو الجماعة أو الكون أو العلاقة بين هذه الأشياء، وهو الشيء الذي يجب أن يتمتع بالثبات والاستقرار لأن فيه تكمن ذات الأمة وروحها**"[٢].

---

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، عدد ١٠١ / ١٠٢، فبراير / مارس ١٩٩٣، (ص ١٤-٢٩) ص١٨.

(٢) تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص٢١٦.

وغير ذلك من عادات وقيم وممارسات فهي أمور تأخذ شأنا دنيويا ديناميا متحركا قابلا للمعالجة والتجديد والاجتهاد. وهذا من شأنه أن يضمن ازدهار الحضارة ونمو التجديد والابتكار في ثقافتنا وحياتنا.

ومن هذه الأرضية يؤكد محمد نجيب عبد المولى على الضرورة التاريخية للفصل المنهجي بين المقدس بصورته الحقيقية وبين المظاهر الاجتماعية التي أُسبغت عليها خصائص القداسة. ومن هذا الموقع يؤكد أيضا على أهمية تدخل العقل الإنساني للتمييز بين العناصر القدسية والعناصر الدنيوية للحياة الثقافية العربية الإسلامية. وانطلاقا من ذلك كله يقول الكاتب" إن الخروج من الأزمة لن يكون تنكرا للمقدس بل سيكون بحثا عن المعقول فيه وقناعة بأن معقوليته متسترة لا بد من الكشف عنها. بذلك لا يكون المعقول خارج سجل المقدس بل هو مستتر في ثنايا الظاهر يأبى البروز إلا بفعل الذات العاقلة"[١]. والباحث هنا يريد أن **يقول بضرورة تحرير المقدس من الإضافات الأسطورية التي تخللته عبر التاريخ وإعادة الاعتبار التاريخي للمقدس الحقيقي وهذا يعني اكتشاف اللحظة العقلية في المقدس ذاته**. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أعمال الكواكبي

---

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة،العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، ص ص ٥٤-٥٩، ص٥٥.

ومحمد عبده والأفغاني والطهطاوي ورواد عصر النهضة العربية الذي حاولوا تحكيم العقل في المقدس وعقلنته ومن ثم ترويضه معرفيا في وقت ساد فيه الفكر الخرافي وعقلية التواكل وانحسرت فعاليات العلم.

لقد كرس ابن رشد حياته العلمية انتصارا للعقل على قدسيات لاعقلية، **وكان حريصا في ذلك على شموخ الحقيقية الدينية وسموها**، وقد تأسس لديه أن سمو الحقيقة الدينية لا يمكنه بأي حال أن يتعارض مع دورة العقل، وفي سياق ذلك كله كان يؤكد بأن اعتماد العقل في فهم الدين هو الطريق الحقيقي نحو فهم الدين وتمثل قيمه. ولذلك وانتصارا لحكمة العقل كان يرى بأن التعارض بين العقل وظاهر النص يجب أن يتم تجاوزه لصالح العقل أو بما يقتضيه العقل وذلك تيمنا بمقولته الشهيرة بأن" **الحق لا يضاد بالحق بل يعاضده ويشهد له** ". وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأن العقلانية الرشدية **كانت تتويجا للمقدس على أسس عقلية أو عقلنة للنص الديني**، وهذا يقتضي تحرير المقدس من شطحات اللامعقول، وتحصينه ضد منظومة الخرافات والأوهام التي أحاطت به عبر التاريخ. وعقلنة المقدس وفقا لذلك يشكل المسار الحقيقي الذي يكفل للمقدس حالة الديمومة والاستمرار على أسس عقلية راسخة." إن البحث عن مشروعية إعمال العقل في النص الديني كما في سائر

المجالات الأخرى يبدو للوهلة الأولى مسألة نظرية تخص طبيعة المعرفة والأدوات المحققة لها، إلا أن المقصد العميق لابن رشد من كل ذلك هو تغيير طرق التفكير حسب العبارة الكانطية والتسليم بأمر واحد هو قدرة العقل على تناول القضايا النظرية بما في ذلك تلك التي تناولها النص الديني"[1].

خاتمة:

وليس من قبيل المصادفة وحدها أن الإسلام قلل مطلقاته إلى ابعد مدى، إذا هو قورن بالأديان الأخرى، وترك ما عداها للعقل والعقل وحده، فجاءت المذاهب ... وأغنت المطلقات إلى ما لا نهاية ولم تستغن عن شيء قدر ما استغنت عن العقل[2].

رجال الدين في الغرب لا يقفون في ممارستهم الفكرية عند حدود النص الديني بل يباشرون فعاليات علمية وفلسفية بالغة التنوع والخصوبة، فهم معنيون بمعرفة تيارات العلم الحديث ومناقشة موضوعاته بمنهجية علمية قدر الإمكان لنتائجه. بل إن بعض رجال الدين هناك يسهمون إسهاما مباشراً في الكشوف العلمية الجديدة ويجمعون بين صفتي رجل الدين ورجل العلم والمعرفة العلمية.

---

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي مرجع سابق، ص٥٥.

(٢) حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي المرجع السابق، ص٣٠.

وعلى خلاف هذا فإن كثيرا من رجال الدين في مجتمعاتنا يقفون عند حدود العموميات ومعلوماتهم العلمية سطحية وعامة ولذلك لا يمكنهم معالجة المشكلات الحيوية التي تطرحها المجتمعات المعاصرة في مستوى العلم والتقنية على مستوى العصر. فمازال كثير من علماء الدين لدينا يناقشون بعض البديهيات والمسلمات البسيطة أو المبادئ الأساسية للتفكير العلمي مثل وجود سببية في الطبيعة ودور القوى العتيّة في تحديد مجرى الأحداث. وبالنتيجة فإن العلاقة بين الدين والعلم تختلف من مجتمع تسوده النظرة العلمية إلى مجتمع ما تزال القيم التقليدية هي المسيطرة. المشكلة في الغرب هي: كيف يجد الإيمان الديني له مكاناً في مجتمع يحكمه التفكير العلمي وتشكل التقنية أسلوب حياته. أما في المجتمع الإسلامي فالمسألة مختلفة وهي كيف يستطيع العلم تبرير نفسه في مجتمع تسوده قيم الإيمان الديني.

فالثقافة العربية تعاني اليوم من هيمنة مقدس أسطوري يتجدد باستمرار. وعلى خلاف لتجاهات التطور الطبيعي للمجتمعات الإنسانية فإن هذا المقدس اللاعقلاني ينبت ويستنبت في مختلف أنساق المعتقدات السياسية والاجتماعية والدينية. وتتزايد دورة هذا المقدس الأسطوري ويزحف في مختلف جوانب الفكر ومساحات الاعتقاد في الثقافة العربية المعاصرة. وغني عن البيان أن هذا المقدس الأسطوري يختلف تماما عن المقدس العقلاني الإسلامي

الذي تحدد فقهيا في ثلاثة أقانيم ترمز إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وإلى القرآن الكريم كتاب الله، وإلى سنة النبي (ص). أما المقدس الأسطوري اللاعقلاني فيتمثل في ظهور دعوى الأنبياء الجدد الذين فتحوا باب الاجتهاد في التحريم والقتل والمنع والامتناع، في أيديولوجيات وعقائد أسطورية مبتدعة تتجسد في دعاوى الترهيب والإرهاب، كما تتمثل في تقديس رجال السياسة، وتعظيم رجال الدين، في ولادة أساطير قديمة جديدة، ودعوات متقادمة متجددة، وأفكار وبدع محدثة، في قدسية النصوص والأحداث، في تقديس الكلمات والمواقع والأشياء، في كرامات الأولياء الصالحين، وفي جبروت أهل النفوذ والسلطان. وهذا الطابع القدسي الجديد غالبا ما يرتبط بعقلية التحريم وعقلية المنع والامتناع، وهكذا تتحول الثقافة العربية المعاصرة إلى حقل من الممنوعات إلى مساحات ممتدة تتـــزرع فيها الغام" التابو" في كل حدب وصوب. إنها حالة الانتصار الشامل لمقدس رهيب محاط بكل مخارز القمع والإكراه الذي يقطع على العقل إمكانية الحركة والمناورة والحضور.

وفي مواجهة هذا المدّ الأسطوري لمقدس لاعقلاني، يوظف في خدمة القمع والإرهاب، فإن الثقافة العربية مطالبة اليوم بالعمل المتواصل من أجل بناء طاقة علمية ومنهجية جديدة تستطيع أن تسجل حضورها في عالم اليوم وفي مواجهة المقدس الأسطوري

الكشف عن جوانبه التي تتنافر مع العقل وتتعارض مع الدين. إن الثقافة العربية المعاصرة مطالبة اليوم بالعمل المستمر على إحياء النزعة العقلية وإزالة الطابع القدسي المزيف للوجود. إنها مطالبة بأمرين أساسيين هما: تحديد علمي وموضوعي للحدود الفاصلة بين المقدس الإسلامي وبين الدنيوي، وهذا عبر رؤية عقلانية يقرّها الدين ويباركها العقل من جهة. ثم يتوجب على هذه الثقافة أن تهتك حجب وأسرار المقدس اللاعقلاني الأسطوري وأن تعيد للعقل والإنسان مكانته ودوره في تفسير الكون والحياة والوجود على نحو علمي من جهة ثانية.

الفصل الثامن

الحرية والحتمية في العقلية العربية

كن حكيما كالأرض وإلا فادفن في جوفها كل ما درست في الكتب

(حكيم)

مقدمة :

تمثل قضية الإرادة والحرية أكثر قضايا الوجود امتحانا للتفكير الإنساني. وتعود إشكالية الحرية والحتمية في السلوك الإنساني إلى عهود تاريخية غابرة بدأت مع بداية تشكل الفكر الإنساني ومع بدايات التأمل الفلسفي في العصور القديمة. وتدور هذه القضية حول الحدود الفاصلة بين قدر الإنسان وحريته في صناعة مصيره وتحديد معالم وجوده. لقد طرحت هذه القضية نفسها في الفكر الإنساني في مختلف تجلياته الفلسفية والدينية على صورة تساؤل قوامه: هل الإنسان مخيّر أم مسيّر؟ وإذا كان مسيّرا حقا فإلى أي حدّ يخضع لإرادة الحتمية ؟ وإذا كان مخيّرا فما هي حدود الاختيار لديه ؟ وقد وجدت هذه التساؤلات إجابات متعددة في نسق من الفلسفات الإنسانية المتنوعة عبر التاريخ. وقد تنوعت الإجابات أيضا بتعدد المدارس

الفكرية في داخل الدين الواحد والثقافة الواحدة، وتدرجت هذه الإجابات من أقصى السلب إلى أقصى الإيجاب في الموقف من حرية الإنسان أو من حتمية وجوده(1).

لقد انتصرت بعض الاتجاهات الفلسفية لمبدأ الإرادة الإنسانية والحرية والمسؤولية البشرية في بنية السلوك الإنساني كما هو حال الفلسفات الوجودية والماركسية والسلوكية، وعلى خلاف ذلك فإن بعض التيارات الفلسفية ما زالت تغلّب الطابع الجبري للوجود على مبدأ الإرادة الحرة كما هو حال بعض الفلسفات المثالية والطوباوية. ومع ذلك السياق يمكن القول بأن أغلب التيارات العقلية تؤكد أهمية الحرية الإنسانية والمسؤولية والاختيار الإنساني في تحديد المصير، وتعمل على تغليب الإرادة والحرية والمسؤولية على الجانب القدري الجبري في الحياة الإنسانية.

ومهما يكن الاختلاف بين الاتجاهات الفكرية القائمة – بين المنتصرين للحرية الإنسانية والمنتصرين للجبرية أو الحتمية – فإنه يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، أن مفهوم القدر في ثقافتنا الإسلامية لايتعارض مع مفهوم الحرية والمسؤولية والإرادة الإنسانية في بناء المصير وتشكيل الحياة الإنسانية على صورة الغاية التي يرسمها الإنسان لنفسه. ومهما تبدّى من دلالات جبرية في مفهوم القدر.

---

(1) Regarde :Alain Laurent, Histoire de l'individualisme,Que sais-je, N° 2712, P.U.F., Paris, 1993.

فإن مفهوم القدر بمختلف معانيه وتجلياته يشكل حالة من حالات التوحيد الإلهي وتنزيه الإرادة الإلهية عن كل أوجه القصور والضعف. إن الله عزّ وجلّ مطلق العلم والإرادة وكلي الحضور والقدرة. هذا ما يتضمنه مفهوم القضاء والقدر في الإسلام.

والمهم في مبحثنا هذا هو أن الموقف الثقافي من هذه المسألة – أي من موقع الإنسان بين ضرورة الحتمية ومقتضيات الحرية – **يحدد سوسيولوجياً هوية العقلية السائدة في مجتمع محدد تاريخيا.** فعندما تأخذ فكرة الحتمية مكانها في العقلية، فإن هذا يؤسس لكثير من أنماط السلوك السلبية، مثل: التواكل، وغياب الإحساس بالمسؤولية، والسلبية وغياب مبدأ الإبداع والاجتهاد، وهذا ما تتصف به العقليات التقليدية بصورة عامة. وعلى خلاف ذلك عندما يأخذ المرء بموقف حرية الإنسان ومسؤوليته في الكون فإن ذلك يؤسس للمبادهة والإبداع والمسؤولية والميل إلى المواجهة والمجابهة والمشاركة في صنع الحدث والحياة والحضارة.

فإشكالية الحتمية تعد من كبريات الإشكاليات الحضارية التي تواجه المجتمعات التقليدية التي تميل إلى التواكل والاستسلام والانهزامية. فالعقلية التقليدية تقوم غالبا على أساس المبدأ القدري الذي يرفض حرية الإنسان ودوره ومسؤوليته، وهنا تكمن إشكالية التخلف الكبير الذي تعانيه هذه المجتمعات.

وليس خفيا على العارفين اليوم أن النهضة الغربية، كما كان هو حال النهضة الإسلامية من قبل، قامت في الأصل على منطق مسؤولية الإنسان ودوره التاريخي في الوجود. فالبروتستانتية – كحركة فكرية دينية – **استطاعت أن تحدث ثورة في الأمزجة وفي العقليات على أساس الحرية والمسؤولية التي منحها الله للإنسان،** وعلى أساس رفض عقلية القرون الوسطى التي تقول بمبدأ قدرية الوجود وحتمية المصير والتي ترى أن القوى الكونية العليا هي التي ترسم حدود الوجود ومعانيه بالمطلق. لقد أكدت البروتستانتية أن الإنسان مسؤول عن معطيات الحياة في اشمل تجلياتها في السياسة والمعرفة والاقتصاد، حيث يجب على المؤمن أن ينمي الثروة وأن يسهم في النهوض الاقتصادي، كما يجب عليه ألا يبددها وأن يشارك ثم يبدع في كل ميدان وفي كل مجال من مجالات الحياة. واستطاعت هذه الحركة أن تحطم **معطيات العقلية القديمة التي كانت تجعل من الإنسان ريشة في مهب الرياح العاتية.** وباختصار يشكل الموقف الوجودي للإنسان من مسألة القضاء والقدر، ومن مسألة الحتمية والحرية في السلوك الإنساني، واحدا من الأبعاد الأساسية المركزية في مفهوم العقلية الإنسانية[١].

---

(١) E.Kant, Réponse a la question: Qu'est-ce que les lumières ?, Flamaration, 1990.

وليس غريبا على العارفين أن المنطلقات التي أكدها مارتن لوثر والنهضة الغربية تعود بأبعادها وخلفياتها إلى الروح الإسلامية العقلانية إلى الإنسان والوجود التي شكلت منطلق هذه النهضة العقلية في الغرب بصورة عامة. ومن يتأمل في عقلانية الغرب ونظرياته النهضوية سيرى أن هذه النهضة نهلت من معين الفكر الإسلامي في العصر الوسيط واستندت إليه في **أهم القضايا الرئيسة التي طرحها ولا سيما في مجال أولوية العقل وأهمية التعليم وحقوق المرأة والتأكيد على الإرادة الإنسانية.**

ما بين القدر والقدرية :

يختلف مفهوم القدرية عن مفهوم القدر باختلاف السماء والأرض. **فالقدرية هي إحالة كلية لمصير الإنسان على قوى غير إنسانية، وهي تفسير لأحداث الكون والحياة الإنسانية على أساس تدخل قوة إلهية كونية عليا تصنع المصير دون تدخل الإنسان والبشر.** وبعبارة أخرى القدرية إحالة كلية على القدر ونفي بالمطلق لدور الإنسان وقدرته على التدخل في مجرى الأحداث الإنسانية.

يعرّف عمر سليمان الأشقر القدر بأنه" **ما سبق به العلم، وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد،** وأنه عزّ وجلّ قدر مقادير الخلائق وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالى، وعلى صفات مخصوصة،

فهي تقع على حسب ما قدرها"[1]. ففي هذا التعريف يتجسد مفهوم القدر في الإسلام بوصفه مقولة تنطوي في **جوهرها على تنزيه الخالق وتؤكد عظمته وقدرته وكونية أمره فليس شيء يتم إلا بعلمه وأننه وإرادته ومشيئته وتلك هي صيغة من صيغ تنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل أوجه الضعف**، وهي في هذا السياق لاتتعارض مع الحرية الإنسانية ولا تقلل من شأنها فهي أي الحرية تجري في نسق إرادة الله وعلمه وقدرته.

لقد ميز الإسلام صراحة بين التوكل والتواكل وبين القدر والقدرية، وجاءت الرسالة النبوية لتؤكد صراحة بأن الإنسان مسؤول وأنه مكلف، وأنه بالجهد والعمل والإصرار والتحدي والجهاد يمكن للإنسان أن يحقق ماهيته ووجوده. وكان **الإسلام في ذاته كتجربة إنسانية عظيمة أبلغ حجة على أهمية النضال والجهاد والإرادة في بناء الوجود الإنساني المتكامل.**

إن حضور القدرية في نمط السلوك والتفكير يعني هزيمة إنسانية وحضارية شاملة. ولا بد لنا من القول في هذا الصدد بان القدرية تشكل مبتدأ وخبر الركود الحضاري الذي تعانيه الأمة العربية الإسلامية.

---

(١) عمر سليمان الأشقر، القضاء والقدر، دار النفائس، مكتبة الفلاح، ط٢، الكويت، ١٩٩٠، ص٢٥.

يرى عمر الأشقر" إن الخطر المنهجي الكبير الذي يقع به المفكرون في هذه القضية هو المقابلة بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان، أو بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية، بين قدرة الإنسان وقدرة الله. ولكن عندما تطرح القضية وفقا لمنهج الشمول والتضمن فإن الإنسان مطلق الحرية والإرادة وصانع لمصيره في سياق قضاء الله وقدره. وفي هذا السياق يمكن تحقيق المصالحة المنهجية بين مفهومي الجبرية والإرادة في مفهوم القدر.

الجوانب القدرية في العقلية العربية السائدة :

تعاني المجتمعات العربية المعاصرة من وضعيات الجمود والقصور والسلبية، وتعيش حالة من الهزيمة الشاملة في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية. هذا وتعود حالة التخلف الشاملة التي تعيشها هذه المجتمعات إلى منظومة من العوامل التاريخية والاجتماعية التي تتكامل على نحو جدلي في تكريس هذه الوضعية وفي إكسابها طابعا يتسم بالعمق والشمول. وفي عمق هذه الخلفية التاريخية يصعب منهجيا تصنيف عواملها وفقا لمبدأ تدرجات الأهمية والأولوية والسببية. فكل عامل هو سبب ونتيجة في الآن الواحد، وهو في الوقت نفسه أولوي وثانوي وذلك في نسق من العلاقات الجدلية التي تتصف بدرجة عالية من الصعوبة والتعقيد. ومهما يكن الأمر فإن التمييز المنهجي بين هذه العوامل، على أساس ما هو ذهني

عقائدي، وما هو مادي ظرفي، أمر ممكن مع أهمية الاعتبارات الجدلية التي تأخذ فيها هذه العوامل وحدتها الجدلية والتاريخية.

هذه الوضعية المعقدة لعوامل التخلف، تقتضي أن نأخذ بعين الاعتبار أهمية النظر في طبيعة الروابط المعقدة بين الجوانب المادية والثقافية لبنية التخلف ومظاهره. فالبحث في تأثير العوامل المادية والتاريخية لظاهرة التخلف لا يمكن أن يأخذ صورته العلمية والموضوعية ما لم نأخذ بعين الاعتبار البنية العقلية لمجتمع ما بوصفها نتاجا لمختلف الحالات التاريخية التي عاشها ويعيشها هذا المجتمع. ويترتب على هذا أن أي تغيير أو تحول تاريخي لا يمكنه أن يتحقق ما لم يسجل حضوره في دورة الاعتقاد والبنية العقلية لشعب من الشعوب أو أمة من الأمم.

ويسجل منطق التاريخ الإنساني، في مختلف محطاته الحضارية المتألقة، أن الانطلاقة الحضارية لمجتمع ما تبدأ عندما تكتمل الدورة الذهنية الاعتقادية وتتبلور في اتجاهات عقلية محددة، كما حدث في عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وكما كان الحال في العهد الإغريقي القديم، وكما يتجلى وفي التحولات العقائدية التي شكلت منطلق الحضارة العربية الإسلامية ومنطقها في العصر الوسيط.

وعلى أساس هذه المقدمة التاريخية في أهمية التكوينات الذهنية والعقلية، ودورها في إحداث التحولات التاريخية أو في المحافظة

على وضعية تاريخية معينة، تجد هذه الدراسة منحاها **المنهجي في تحليل أحد أهم عناصر التخلف الحضاري في المجتمعات العربية والذي يتمثل في طبيعة الروح التواكلية القدرية** [1] التي تسيطر على مكونات العقلية العربية فتدفع بها وبشعوبها إلى هاوية التخلف بما يتصف عليه من عمق وشمول.

تضرب المعتقدات القدرية (الإحالة الشمولية على القدر) بطابعها الاستلابي حضورها المكثف في العقلية العربية، وينسج التواكل معالم الثقافة الشعبية في المجتمعات العربية المعاصرة. **ونعني بالقدرية (كما أشرنا سابقا) هذه الحالة الاعتقادية التواكلية أو الجبرية التي يحيل فيها الإنسان جميع الحوادث إلى القدر، وهي الحالة التي يرى فيها الإنسان أن ما يحدث يجري بالمطلق وفق إرادة علوية صارمة**، وأن الإنسان مجرد كيان سلبي لا دور له غير الخضوع لهذه الإرادة العلوية السامية التي تحدد الصيرورة والغاية والمصير. وانطلاقا من هذه الرؤية **يسلم الإنسان أمره لهذه الإرادة ويمتنع عن**

---

(١) نستخدم هنا القدرية بمعنى الجبرية أو التواكلية وفقا للمعنى الذي يعلق فيه الإنسان على القضاء والقدر كل أمر وحادث أو حدث دون أن يأخذ بعين الاعتبار الإرادة الإنسانية ومختلف الظروف والمتغيرات التاريخية، ويترتب على هذا الاعتقاد حالة من السلبية المطلقة التي تؤكد حالة من الهزيمة الإنسانية التي تجعل الإنسان عاجزا واتكاليا وقاصرا.

بذل النشاط والجهد ويعيش في حالة سلبية مطلقة قوامها التواكل والاستسلام والسلبية المطلقة. وكثير من الباحثين يعزي التخلف الذي تعيشه المجتمعات العربية في جانبه الأكبر إلى هذا المكون الاعتقادي الاستلابي بمضامينه السلبية التي تؤدي إلى حالة حضارية مأساوية قوامها التخلف الشامل في مختلف ظروف الحياة وصروفها.

فالتواكلية من أخطر الرواسب التاريخية التي سطرتها تجربة القهر الإنساني الذي عانت منها هذه الأمة ووضعت الإنسان في دائرة الهزيمة والاستسلام. إن حضور القدرية في نمط السلوك والتفكير يعني هزيمة إنسانية وحضارية شاملة. **ولا بد لنا من القول في هذا الصدد بان القدرية تشكل أساس التخلف الحضاري الذي تعانيه الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.**

فالإنسان يمكن أن يسلك وفقا لخيارات إنسانية متعددة، إذ يمكنه أن يأخذ اتجاه الحرية في الفعل والعمل فيعمل على تحقيق ذاته ويأخذ بخيار العقل، أو أن يخضع لصيرورة وجودية يعزيها إلى الله متجاهلا أن الله سبحانه وتعالى قدّر للإنسان إرادة وقضى له عقلا وشاء أن يدعوه للفعل بهدي العقل ووحي الإرادة وحس المسؤولية.

الحرية في مواجهة الحتمية :

من يتأمل في الأصول الفكرية في الإسلام يجد أن الدرجة التي يعطيها لحرية الإنسان وإرادته في صنع المصير لا تضاهيها درجة

أو مرتبة في أي نظام فكري أو فلسفي آخر. فمع مطلق القضاء قضاء الله وقدره نجد في الفكر الإسلامي ما يذهل في التأكيد على دور الإنسان وقدرته وحريته. يقول النبي عليه الصلاة والسلام: **"لايرد القضاء إلا الدعاء، وإن القضاء ليلقى الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة"**(١). **فإذا كان دعاء الإنسان يرد قضاء الله ألا نرى في ذلك أن الله قد منح الإنسان عطاء حرية وإرادة** تفوق كل حدود التصور. أليس من المذهل تماما والمدهش حقا أن يستطيع الإنسان المؤمن بهمسات الدعاء أن يردّ قدر الله وقدره ! ألا يمكن القول هنا بأن الإسلام يعظم حرية الإنسان ومسؤوليته وقدرته ويكرمه تكريما يتجاوز حدود الوصف يصل إلى الحد الذي يكون فيه دعاء المؤمن رادا لقضاء الله وقدره.

لقد رفع الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في سيرته السياسية والفقهية، مفاهيم الحرية والإرادة الإنسانية والاجتهاد إلى أعلى المراتب، واستطاع أن يخرج من متاهة الجدل حول إشكالية القضاء والقدر مؤكدا **أهمية الفعل الإنساني والإرادة الإنسانية**. كانت سيرة الخليفة عمر (رضي الله عنه) متوّجة بأعظم الممارسات الإنسانية الحرة وكانت عبقريته تفيض بالتأكيد على أهمية

---

(١) روحي البعلبكي، موسوعة روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٠، ص٤٩٣.

الحرية والإرادة الإنسانية والاجتهاد. وفي تشريعه وممارساته السياسية نقرأ أروع سيرة للحرية الإنسانية والمسؤولية.

ورد في السيرة أن أبا عبيدة عامر بن الجراح اعترض على رجوع عمر بالناس عن دخول الشام عندما انتشر بها الطاعون فيها، وقال لعمر بن الخطاب حينها :" يا أمير المؤمنين أفِراراً من قدر الله"؟ وعندها أجابه عمر بقوله" لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم **نفرّ من قدر الله إلى قدر الله**. ثم قال أرأيت يا أبا عبيدة إن كان لك إبل وهبطت واديا له عدوتان: إحداهما خصيبة والأخرى جدبة، **أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله**"[١]. في هذه الموقف تتجلى عظمة الإسلام في عبقرية عمر تأكيدا على إرادة الإنسان وعقله في حدود القدر قدر الله ومشيئته. وهذا يعني أنه يجب على الإنسان أن يسعى ويحتسب ويحكم عقله في سعيه نحو الأفضل دون أن يقع ضحية الاستسلام لجبرية وقدرية تنفي عن الإنسان عطاءات الحرية والعقلانية. إن مبدأ دع الأمور تجري على غاربها والاستسلام لمشيئة اتكالية مطلقة ليس من قيم الإسلام أو حكمته. وقد تجسد إيمان الفاروق عمر عن أهمية العمل بقوله رضي الله عنه :" من يأكل ولا يعمل فموته خير من حياته

---

(١) صحيح البخاري، رقم الحديث ٥٧٢٩.

وعدمه خير من وجوده". أو لم تذهب كلمته المشهورة التي قالها للإعرابي الذي ترك ناقته دون أن يعقلها" اعقل وتوكل" حكمة ومثلا تتداولها الأمم والشعوب في أهمية الفصل بين التوكل والتواكل بين الإيمان بالقدر والاستسلام للقدرية.

وفي فقه الأمام علي بن أبي طالب علي كرم الله وجهه وعبقريته الإسلامية نجد تلميحات عبقرية تؤكد أهمية العمل والجهد والحرية والاجتهاد في الحياة وعدم الإحالة على الكسل حيث ينسب إليه قوله:

وما طلب المعيشة بالتمني ولكـــن ألق دلوك في الدلاء

تجــئك بملئها يوما ويومـــا تَجِــئْكَ بحمأة وقليل مـــاء

ولا تقعـــد على كل التمني تحيل على المقدر والقضاء

فإن مقادر الرحمن تجري بأرزاق الرجال من السماء

في قول الإمام علي كرم الله وجهه تأكيد على أهمية العمل والجهد مع الإيمان المطلق بفكرة القضاء والقدر. فالإمام علي رضي الله عنه كان من أكثر أنصار الاجتهاد والحرية والمسؤولية الإنسانية وقد رسم لهذا كله دستورا فكريا تجلى في مقولته الشهيرة" اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ولآخرتك كأنك تموت غدا".

وفي سيرة الإمام الحسن البصري نجد لوحة تاريخية إسلامية أخرى تؤكد أهمية الإرادة ومسؤولية الإنسان. يذكر أن رجلا جاء الحسن البصري وهو يقول يا أبا الحسن إن هؤلاء الحكام يقتلون

الناس ويسفكون دماءهم ويغتصبون أرزاقهم ويستبيحون أعراضهم ويقولون إن هذا يجري بقضاء الله وقدره "، فأجابه أبي الحسن البصري :"**خسئ أعداء الله** ".

والقرآن الكريم يفيض بآيات الدعوة إلى الاجتهاد والعمل وبيّنات خصّ بها إرادة الإنسان وحريته. ويمكن أن نسرد مئات الآيات التي تحض على الفعل والإرادة والعمل ومنها قوله تعالى" فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى، بعضكم من بعض." (آل عمران ١٥٩)." وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون" (التوبة: ١٠٥). وقوله تعالى" كتب ربكم على نفسه الرحمة، أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم" (الأنعام :٥٤)." ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون" (النحل ٣٢)." ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون " (يونس ١٤)." فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا" (الكهف ١١٠)." وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى" (النجم ٣٩-٤١)." وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في ارض، إن الله لايحب المفسدين" (القصص :٧٧).

القدرية في الثقافة العربية:

تفيض الحياة الإسلامية - في القرآن والسنة والسيرة - **بالشواهد الدامغة على أهمية العقل والفعل والإرادة الإنسانية**. ولكن دورة الزمن وصدمات الهزائم التاريخية وتراجع الحضارة العربية الإسلامية أدت جميعها إلى نمو وتعاظم هذا الاتجاه الفكري الثقافي الجبري الذي يعطي للقدرية التواكلية أهمية كبرى في حياة الناس ووجودهم.

وتفيض الثقافة العربية المعاصرة بطابع القيم الزهدية والصوفية التي تستند إلى مفهوم الحتمية بأبعادها الجبرية. وتغتذي هذه الصورة الاستلابية للثقافة الصوفية من ثوابت فكرية في الشعر والأدب والفن والأمثال الشعبية التي تعلي من قيم الزهد والتصوف التي تقلل من شأن الجهد الإنساني وتؤكد أهمية الجبرية وتحض على التواكل في تصريف شؤون الحياة والوجود. ويمكن أن نجد في هذه الرائعة الشعرية للإمام الشافعي رحمه الله تلميحات صوفية لمضامين زهدية تواكلية:

دع الأيـــام تفعــل مـــا تشـــاء	**وطـــب نفسا بما حكم القضاء**
ولا تجــزع لحادثة الليـــالي	**فمـــا لحـــــوادث الدنيا بقاء**
ورزقـــك لـــيس ينقصه التأني	**ولـيـــس يزيد في الرزق العناء**
دع الأيـــام تغــــدر كـــل حين	**فمـــــا يغني عن الموت الدواء**

ونجد صدى هذه الرؤية الصوفية فيّاضا في الأدب العربي حيث يتجلى الطابع القدري والجبري في كثير من بدائع وروائع الشعر العربي حيث يقول أحد الشعراء في هذا الاتجاه الجبري:

جـــرى قلم القضاء بما يكون فســيان الــتحرك والسكون

جنون منك أن تسعى لرزق ويــرزق في غيابته الجنين

والشعر العربي القديم والحديث نابض بمقولات القدر والدعوة إلى الاستسلام لتصاريف الزمن والأيام. ومن الشواهد الشعرية الممكنة في هذا المجال نورد بعض الأبيات التي تؤكد على تغييب الجهد الإنساني لأن حكمة الوجود تكمن في جبره وحتميته دون الإرادة الإنسانية:

مشــيناها خطــى كتبــت علينا ومن كتبت عليه خطى مشاها[1]

إذا كـــان أمـــر الله أمرا يقـــدر فكيف يفر المرء منه ويحـــذر[2]

ومـــن يرد الموت أو يدفع القضا وضـــربته محـــتومة ليس تعثر

دع المقاديـــر تجري في أعنتها ولا تبيتـــن إلا خالـــي البـــال

ولكـــن إذا حكـــم القضـــاء على فلـــيس لـــه برّ يقيه ولا بحر[3]

(١) ابن فارس.

(٢) عنترة ابن شداد.

(٣) أبو فراس الحمداني.

وتحيل الثقافة الشعبية مفهوم القدر إلى **مفهوم القدرية بأبعادها** الجبرية، وهي بذلك تحجب أهمية الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتضع الإنسان في دائرة من القصور الشامل فيترك **أمره وأمر الدنيا للمصادفات والأقدار وليس للقدر**. ومن ينظر في مضامين هذه الثقافة سيجد بأنها تفيض بمقولات قدرية جبرية مثل: **المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين، وإذا حل القدر عمي البصر، الحذر لا يدفع القدر، لا يسع المرء أن يغير قدره، يأتي الطفل وتأتي** رزقته **معه**. ناهيك عن الحكم والأمثال العربية حيث تقول إحدى الحكم: **تقدّرون وتضحك الأقدار**.

ومن الجميل في السياق أن أقدم هذا النص الذي يسوقه الكاتب للتعبير الرمزي عن **معنى سلحر الدلالة بليغ في مداه الفلسفي وفي عمقه الوجداني يقول النص**:" بينما كان وزير شاب يتجول في سوق بغداد، التقى في طريقه بامرأة ذات نظرة مزعجة مرعبة وكأنها ملك الموت بنظرته المرعبة، فتأكد بأنها الموت الذي يبحث عنه. وذهب مذعورا إلى خليفة البلاد فحكى له ما رآه. وباقتناع الخليفة والوزير بأن موت هذا الأخير سيكون في بغداد، أصبح من الحكمة أن يغادر الوزير بغداد إلى مكان آخر. وهكذا نصحه أن يختار أحسن فرس في الإسطبل ويرحل إلى سمرقند. وعند آخر النهار خرج الخليفة ذاته إلى ساحة السوق والتقى بملك الموت الذي أخاف الوزير فسأله

قائلا:" لماذا أخفت وزيري هذا اليوم؟ وأجاب الموت" لم أرد تخويفه بل وببساطة فوجئت بلقائه هنا في بغداد لأن موعدي معه في سمرقند وسأنتظره هذا المساء هناك"[1].

في هذه الرائعة الأدبية إشارات وتلميحات بأن الإنسان يسير في حياته ومصيره على هدي حتمية مطلقة لا يمكنه أن يتجاوز حدودها. فالإنسان لا يمكنه أن يغير مجرى الأقدار التي تحكمه فالوزير الذي فرّ من الموت في بغداد واجه موته في سمرقند وكأنه كان يسعى إلى موته بإرادته وجهده وأن جهده في تجنب المصير لم يؤخر ولم يقدم. والعبرة أنه لا يمكن لإنسان أن ينفلت من مصائر الأقدار. وما كان على الوزير أن يسعى إلى تجنب المصير. النص بمطلقه الفلسفي يؤكد على الطابع الحتمي الجبري للوجود وهو بذلك يعبر عن ثقافة فلسفية سائدة في الوسط الثقافي العربي عبر أجيال وحقب تاريخية مديدة.

وباختصار فإن القدرية ترسم ملامحها في الشعر والأدب والحكاية والأمثال والحكم في الثقافة العربية بصورة واضحة ومميزة وهي بذلك تسجل مكانها في عمق العقلية العربية المعاصرة خصيصة أساسية من خصائص النظرة إلى الكون وإلى الحياة.

---

(١) محمد بو بكري، التربية والحرية، من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي، إفريقيا الشرق، بيروت، ١٩٩٧، ص١١١.

القدرية في مرآة الأبحاث الاجتماعية.

يندر أن يجد الباحث دراسات ميدانية مخصصة لدراسة إشكالية التواكل أو القدرية في الثقافة العربية المعاصرة. ونعتقد بأن الغياب الملموس لمثل هذه الدراسات يعود إلى الخصوصية الإشكالية لهذا الموضوع الذي يتسم بحساسية دينية وثقافية مفرطة قد تؤدي إلى سوء فهم ومسائلات يكون الباحث في غنى عنها. ومع ذلك استطعنا أن نرصد بعض التلميحات لدراسات ميدانية وبعض التصورات الفكرية التي تتصل بهذا الجانب من الحياة الاجتماعية والثقافية.

ويقتضي الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة الهامة لنزار إبراهيم بعنوان: البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة" حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب العربي لأكثر من جنسية عربية. وقد تم اختيارهم بطريقة عشوائية ومن أكثر من وسط اجتماعي:جامعي، وظيفي، مهني. وهدفت هذه الدراسة إلى تقصي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب" [1]. وقد خرجت هذه الدراسة بنتائج أهمها: **أن العقل القدري الاستسلامي مازال له حضور كبير في العقل الشبابي**. ومن الجدير القول أن كلاً من العقليتين القدرية الغيبية الاستسلامية والعدمية البرجوازية يشكلان المواقع القوية الآن في مجتمعنا العربي في وجه تقدم الفكر العقلاني

---

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، ص ص ٨٨ - ١٥٣.

العلمي[1]. ويبين نزار إبراهيم في هذه الدراسة: إن لكل من تلك العقليتين، الغيبية والقدرية، والعدمية البرجوازية ثوابت اجتماعية مازالت قوية جداً في التشكيل الاجتماعي للمجتمعات العربية، من إقطاع، وكبار ملاك الأراضي، وفلاحين أغنياء، وبرجوازيات طفيلية كومبرادورية، وبرجوازيات بيروقراطية، ومن خلال القوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه الطبقات والفئات الاجتماعية التي تعمل بكل قواها من خلال الإمكانيات المتاحة لها لإعاقة حركة تقدم الفكر العقلاني العلمي [2].

وفي دراسة بركات حمزة في مصر عام ١٩٩٠ حول: تصور طلاب الجامعة للمستقبل[3]. تناولت الدراسة عينة بلغت ٣٦٨ طالب وطالبة من جامعة عين شمس، وتحددت أغراض الدراسة في الكشف عن تصورات الطلبة واتجاهاتهم نحو الديمقراطية و المشكلة السياسية في الحاضر والمستقبل. **ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة نستعرض في خصوصية القدرية تبين أن ٩١،٦ % من الطلبة**

---

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، المرجع السابق.

(٢) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، ص ص ٨٨ - ١٥٣.

(٣) بركات حمزة، تصور طلاب الجامعة للمستقبل، ضمن لويس كامل مليكة: قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، (المجلد الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠، (ص ص ٢٨٠ - ٢٩٠).

يرون أن المستقبل بيد الله مقابل ٩٦،٦ % من الطالبات. ولتضح أن العقلية الاتكالية أو القدرية هي العقلية السائدة بين صفوف الطلبة في الجامعات المصرية.

وفي صميم هذه الرؤية يسجل برهان غليون موقفه من الثقافة العربية مؤكدا حضور السلطات اللاعقلية في حناياها حيث يقول:" التأخر والجمود ناجمان عن وجود هذه السلطات اللاعقلية القدرية أي التي تفرض التسليم لمبادئ وقيم وأفكار وسلوكات مفروضة وغير مبررة، والتي تمنع العقل من القيام بوظيفته (...) ومن هنا كان مفهوم الحرية من المفاهيم الأساسية والضرورية لمفهوم العقل والعقلانية لأنها شرط التقدم والتجديد" (١).

فالإنسان العربي هو من نمط تقليدي يخضع للطبيعة يستسلم لقدرية حتمية ولا يعشق التغيير بل يخشاه، إنه يؤمن بالسحر والخرافات، ويرغب في الابتعاد عن السلطة وعن مراكز المسؤولية، إنه متواكل إلى درجة التخاذل ولا يبحث في المستقبل لأنه (بيد الله) ويعيش أحضان بالماضي وينعزل به(٢). إن الإنسان في المجتمعات

---

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي بيروت ١٩٨٦، ص١٨٨.

(٢) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنتروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العـربي المعاصر ٧ – ٤ شباط ١٩٧٣، صص (١١٣-١٤١)، ص١٣٣.

المتطورة نشيط يحب العمل وتحمل المسؤولية، ويخطط للمستقبل ويعتقد بإمكانية التحكم فيه، يؤمن بالتغيير ويعشق المغامرة[1].

يصف عبد العزيز إدريس الخطابي وضعية الاتكال والانهزامية في المجتمعات العربية بقوله:" تضخم هيمنة الوجه القدري التواكلي للدين على العقلية العربسلامية دعّم النظر إليه في علاقته بالسماء أكثر من علاقته بالاجتماع البشري وأحواله، فكان هجران التفكر في الدين في ارتباطاته البشرية أحد العوامل المهمة التي ساهمت في تأخر وتراجع وعي الاجتماع مما رسخ وعيا مقلوبا بالدين متجها للآخرة ومتناسيا للدنيا. فكانت أن استشرت علوم تتحدث بأجوج وماجوج والبرزخ ومنكر ونكير وغيرها. وتربت في اللاوعي الجمعي نزعة غيبية للدين باعتبارها كاشفا لألغاز الوجود ومبينا لطلاسمه ومجليا لمخفياته وغيبياته وهي نظرة متأتية ومتوارثة عن الفهم السحري للدين"[2].

لقد كرس هشام شرابي جلّ أعماله في الكشف عن خصائص المجتمع العربي وتمحورت أبحاثه حول العقلية العربية وخصائصها

---

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنتروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي، المرجع السابق، ص١٣٣.

(٢) عبد العزيز إدريس الخطابي، بنية العقل العربي: نقد العقل العربي، الفكر العربي، السنة ٢٠، العدد ٩٧، صيف ١٩٩٩، (ص ص ١٣٩-١٦٢)، ص ١٤٩.

السوسيولوجية والإبيستيمولوجية. وهو في سياق أبحاثه هذه يؤكد حضور الخصائص السلبية بقوة في الثقافة العربية وفي الشخصية العربية. فالشخصية العربية كما يقدمها في كتابه" مقدمات لدراسة المجتمع العربي" **هي شخصية مستلبة قدرية انهزامية غير قادرة على المبادرة والحضور بحكم الشروط التاريخية التي تحيط بها.**

ويمكننا في هذا السياق أن نورد بعض التلميحات والإشارات التي يقدمها شرابي في وصفه للشخصية العربية في إطارها الثقافي حيث يقول: "إن الشعور بالعجز جزء لا يتجزأ من بنية الشخصية في أفراد المجتمع البرجوازي الإقطاعي،كما أن الهروب من العجز أو على الأقل تبريره أو تغطيته أمر يحققه بإعادة تنظيم الواقع، أي برفض رؤية الواقع كما هو و اللجوء إلى نوع خاص من العقلانية، يمكننا أن نسميها **"عقلانية سحرية "**. إنها عقلانية مشوهة لأنها ليست متجهة كليا نحو الواقع[1]. وفي مكان آخر يقول: "إن الصفات المميزة لسلوك الفرد في مجتمعنا يمكن حصرها بثلاث صفات أساسية هي: الاتكالية، والعجز، والتهرب، أو بتعبير أخر، إن الشخصية التي يهدف إليها المجتمع وينتجها بواسطة العائلة هي شخصية تتميز برضوخها للسيطرة وبتهربها من المسؤولية وباتكاليتها.

---

(١) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١، ص٥٥ -٥٦

"إن الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة والمحافظة على سلامته. فالقول العربي المأثور: "امش الحيط الحيط وقول يا رب الستره" يدعو إلى اتباع سلوك الحذر والاستغناء عن روح المغامرة[1]. إن الفرد يواجه الحياة بصورة دفاعية ويتحمل آلامها بهدوء وكبت داخلي: إن المجتمع يقضي بأن تحل روح الخضوع محل روح الإقدام وروح المكر محل روح الشجاعة، وروح التراجع محل روح المبادرة. وتبعا لذلك فإن القوي المسيطر لايواجهونه مواجهة مباشرة بل يستعينون عليه، كما في القول السائد المعروف" اليد اللي ما فيك تعضها بوسها وادعي عليها بالكسر"[2].

أما مقاومة الخصم فلا فائدة منها إذا كان قويا كما في القول المأثور" العين ما تقاوم المخرز "، إنهم يواجهون فقط من هم أضعف منهم، وفي هذا المجتمع يأكل القوي الضعيف في تدرج محتم من فوق إلى تحت. "إن الشعور يتخذ أشكالا متنوعة في نمط السلوك السائد في المجتمع البرجوازي الإقطاعي، ولعل أهم هذه الأشكال هو ما نجد تعبيرا عنه في موقف الجبرية، أي الأيمان بالقضاء والقدر" [3].

---

(١) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص٥٣.

(٢) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، بيروت، ١٩٩١، ص٥٣.

(٣) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ١٩٩١، ص٥٤.

خلاصة :

تتغلب في الثقافة العربية المعاصرة الجوانب القدرية الحتمية في السلوك على معطيات الإيمان بأهمية الإرادة الإنسانية والحرية في تأسيس المصير الإنساني. وإذا كانت هذه الرؤية الضاربة جذورها في العقل العربي نتيجة التخلف فهي في الوقت نفسه تشكل عنصرا مولدا لمختلف أشكال التخلف والقصور والدونية في الحياة الاجتماعية والثقافية العربية. فالإنسان العربي كما تصوره أغلب الدراسات والأبحاث مستسلم لمصيره قانع بما آلت إليه حالته الحضارية ينتظر قرار السماء والإرادة العلوية في تحديد مصيره ومصير الكون. إنه معطل ذهنيا وإنسانيا بفعل قدرية جوفاء فارغة تمنعه من الحركة والانطلاق نحو صنع التاريخ وصنع المصير.

خاتمة الكتاب

معادلة التنوير في العقلية العربية

نحو عقلية عربية متجددة في عالم أثقله التغير

تشكل العقلية الحداثية الأساس الحضاري الذي يمكن الأمم من تسجيل حضورها في حركة التاريخ نهوضا بالحضارة والإنسان. فالموقف العقلاني من الكون، بما ينطوي عليه هذا الكون من عناصر وجودية، **يشكل الروح الداخلية التي تومض في قلب الحضارة الإنسانية** عطاء وعبقرية . وإذا أرادت أمة من الأمم اليوم أن تنفض عن نفسها غبار الزمن وأن تتحرك نحو آفاق ممكنة في اتجاهات بناء حضارتها فإنه يتوجب عليها **أن تمتلك هذه الروح الحضارية التي تتدفق بمعايير نظرة عقلانية إلى الوجود يحكمها** إيمان كبير بمقدرات العقل الإنساني وبقدرة هذا العقل على تفجير الأطر التقليدية والبدائية في منطق التفكير والعمل.

لقد وقع في أيدينا على امتداد مساحة هذا العمل بأن العقلية العربية تفيض بمعطيات وتصورات تقليدية وبدائية تضعنا في الدرك الأسفل

ن سلم الحضارة الإنسانية، وقد تبيّن لنا أننا في المكان المظلم من
وائر التكوينات الحضارية المعاصرة. لقد أفضت دراستنا هذه إلى
نتيجة قوامها أن العقلية العربية ما زالت محكومة وإلى حدّ كبير
بمضامين أسطورية وخرافية وتقليدية في مختلف مقومات نظرتها
إلى الكون والعالم. وقد تبين لنا أيضا أن هذه المضامين الأسطورية
تحدد موقفنا من العالم والمرأة والآخر والطبيعة والمقدس والإنسان.
فالعقلية التي تحكمنا عقلية قدرية إتكالية تدفعنا إلى دائرة العجز
والقصور والسلبية بمختلف الوجوه والمضامين. فهناك غياب
وتغييب للمضامين العقلية التي تحكم نظرتنا إلى العالم، حيث نخضع
خضوعا صاغرا إلى منظومات من الرؤى اللاعقلانية والبدائية إلى
الحياة والوجود. وهذا يعني أن بنية العقلية التي تحركنا بمضامينها
المختلفة تتسم بطابع قدري استسلامي.

لقد تمّ لنا عبر تحليل بنية العقلية العربية ورصد آفاقها ، عبر
تحليل معمق لمختلف مكونات وعناصر هذه البنية ودورها في تحديد
رؤيتنا للعالم والكون بجوانبه المختلفة، وفي سياق هذه المعالجة
المنهجية تمّ استعراض عدد كبير من التصورات والدراسات التي
باشرت موضوع العقلية العربية بوصفها واحدا من الموضوعات
المركزية، وقد بينت أغلب هذه الدراسات والتصورات أن العقلي
العربية ما زالت توضع قفص الاتهام بوصفها عقلية تقليدية غير

قادرة على المبادرة في معركة البناء الحضاري الشامل. فالعقل العربي كما تصوره هذه الدراسات عقل مستلب مغترب، بل هو عقل أسطوري نسجت خيوط وجوده على منوال التصورات الخرافية والسلفية والسحرية التي تمنع عليه أي تقدم وتتساقط على أعتابه مشاريع النهضة والحضارة والتنوير والتقدم[1].

إن تشكل العقلية يأخذ صورة عملية اجتماعية تاريخية تتصف بدرجة عالية من العمق والتعقيد. فالعقلية موقف من الكون **وهو موقف يتشكل على امتداد القرون الموغلة في القدم**، حيث تتشكل ماهيتها عبر تواتر **هائل وتدفق متعاظم للفعاليات والتجارب والخبرات الإنسانية العقلية واللاعقلية الشعورية واللاشعورية الواعية واللاواعية**. فمنذ الطفولة المبكرة تعمل الثقافة الموروثة، بكل ما تحتويه من دلالات ورموز، على تشكل تفكيرنا وعقليتنا، وعندما نكبر لا نستطيع أن ننتزع هذا العالم من دماغنا، ولا أن ننتزع ما

---

(١) في نسق هذه التصورات الاغترابية للعقل تقع أعمال مصطفى حجازي في كتابه" سيكولوجية الإنسان المقهور" وأعمال هشام جعيط في "الشخصية العربية" وأعمال ابراهيم بدران وسلوى خماش "العقلية العربية" واسحق الخوري في كتابه"الذهنية العربية"، ومن ثم أعمال تركي الحمد في أغلب مقالاته، وأعمال الطيب التيزيني، وأعمال صادق جلال العظم.

ترسخه هذه الروح الثقافية من منهجيات النظر والتفكير وهي تركة ثقيلة تتحدر من زمن الأسلاف والأجداد ومن ماضينا البعيد جدا[1].

لقد عملت الثقافة التقليدية السائدة منذ عهد بعيد على غرس قيم الخضوع للأمر الواقع، وهي ما زالت تعمل على تجريد الفرد من روح المبادرة، وتدمير مشاعر الإحساس بالمسؤولية، **وإضفاء الطابع القدسي على أغلب جوانب الحياة، وتغيب الروح النقدية في مختلف جوانب الحياة والوجود.** إنها تمارس فعلها في تعطيل العقل والروح النقدية والمبادرة والإحساس بالمسؤولية والوجود. فالإنسان العربي في مجتمعاتنا يعيش حالة عطالة ذهنية بفعل ثقافة تقليدية تعمل على تدمير مختلف الجوانب الإنسانية في نظرة الإنسان إلى الوجود.

وفي مواجهة هذه العطالة الثقافية، وفي إطار **مشروع للتغيير يتوجب إحداث خلل في بنية الذهنية التقليدية، وتفكيك مقومات تكاملها عن طريق النقد العملي**، وتبيان أوجه التناقض التي تتمثل في عدم قدرة هذه العقلية بحاضنتها الثقافي على مسايرة جوانب الحياة.

إن اغتصاب عقل الفرد واستباحة عالمه الداخلي، فعل يتميز بطابع الاستمرار والديمومة، فالعملية تبدأ على أشدها في الأسرة،

---

(١) عبد الهادي عبد الرحمن، الذهنية العربية منظور لغوي، دراسات عربية، عدد ٣/٤ كانون الثاني شبط/ يناير فبراير،١٩٩٣، ص ص١١ - ٢٩ص١٣.

وتأخذ طابعا ممنهجا في المدرسة، وتتحول إلى عملية منظمة في إطار الحياة الاجتماعية، بما تنطوي عليه هذه الحياة من منظومات فكرية وأيديولوجية عرجاء. وهذا يعني أن عقل الفرد ينمو في أجواء مسمومة وفي تربة صماء، فينشأ على حليب العبودية والاستسلام والخضوع وينتهي إلى وضعية هزال وجودي مخجل.

ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن المفكرين والباحثين يواجهون صعوبات منهجية كبرى عندما يبحثون في الطبقات الجيولوجية الخفية لمعادلة العقلية، وتشتد هذه الصعوبات والتحديات عندما تبدأ عملية البحث في منهجيات العمل على تغيير العقلية السائدة عبر جهود إنسانية منظمة. ومع أهمية ما سبق فإن إمكانيات التغير تدخل في دائرة الممكن والمعقول. فالوسائل التربوية والأيديولوجية وتقدم المعارف والعلوم الإنسانية يجعل من احتمالات التأثير في العقلية التقليدية وتحريضها على الفعل والمشاركة والتحول الجوهري أمر ممكن وممكن جدا وذلك عندما تتوفر الإمكانيات والإرادات الحقيقية.

فالعالم اليوم يعيش معادلة تغير وتحولات رهيبة متسارعة تفوق حدود التصور، وإنه لمن الصعوبة بمكان مواجهة هذه المعادلة بعقلية تقليدية فقدت مشروعية وجودها. فالعقليات التقليدية التي تتشبع بمضامين غير عقلانية لا تساعد على الانطلاق بل تعطل القدرة على مواكبة التحولات التاريخية. وهذه العقليات تحتاج، في

معادلة التغير السريع، إلى تفجير بناها ومكوناتها التقليدية وتطوير مضامين جديدة علمية وعقلانية لمواجهة تحديات العصر وتحولاته المختلفة. ومنا هنا تبدو الحاجة المتنامية لتطوير العقلية العربية وعقلنتها وتنويرها في الاتجاهات الحضارية الممكنة. لأن التحول السريع يدفعنا خارج التاريخ وبعيدا عن ميادين الحضارة الإنسانية ويجعلنا أكثر بدائية ما لم نشارك في دورة الحضارة الإنسانية المتسارعة، وما لم نثور العقلية التقليدية التي تحكم وجودنا، فالعقلية الحداثية تشكل منطلق هذه المشاركة في الفعل الحضاري، **وبالتالي فإن بناء العقلية العلمية والنقدية أو العقلية المتنورة يشكل مبتدأ التقدم وشرطه الأساسي.** والمشاركة في بناء الحضارة الإنسانية والانتماء إلى الزمن الحضاري يقتضي بالضرورة حضور عقلية متشبعة بنداء العقل ومعطيات العلم في موقفها من مكونات الوجود.

فالإنسان العربي يواجه اليوم إيقاعات فائقة التسارع لصدمة معرفية تهز كيان الوجود الإنساني برمته. وتأخذ هذه الصدمة المعرفية طابع الاستمرارية والديمومة تحت تأثير أمواج متدفقة من الاندفاعات المعلوماتية التي تهاجم العقل الإنساني وتقهره. وفي وصف هذه الثورة المعلوماتية يقول الاقتصادي الكبير كينيث بولدنج: " لقد ولدت في منتصف التاريخ البشري لأن ما حدث مذ ولدت حتى

الآن يعادل تقريبا كل ما حدث قبل أن أولد"[1]. وعلى هذا المنوال يقول البيولوجي الشهير جوليان هكسلي بأن " إيقاع التطور المعرفي والتكنولوجي أسرع اليوم ١٠٠,٠٠٠ مرة مما كان عليه في العصور السابقة"[2]. أما توفلر فيذهب في كتابه صدمة المستقبل إلى وصف هذه الثورة قائلا بأن " أن ٩٠% ممن أنجبت البشرية من العلماء يعيشون الآن في المرحلة الراهنة"[3]. أما السوسيولوجي لورانس سوم من جامعة ديسكونسن فهو يبين طبيعة هذه التحولات بقوله «تشبه الفترة التي نمر بها الآن من حيث تأثيراتها الصدمية تطور أسلاف الإنسان من مخلوقات بحرية إلى مخلوقات برية.

فمع تطور الثورات المعلوماتية والتكنولوجية المتدفقة، من ثورة الفاكس، والشيفرات الوراثية، إلى ثورة المنيتيل والحاسوب والأنترنيت، وثورة الفضاء والجينات، وأخيرا ثورة المعلومات نفسها في مجال الشبكات والأقراص والصور، تجد المجتمعات العربية نفسها في حصار وجودي بعيد المدى. ويتمثل هذا الحصار

---

(١) آلفين توفلر: صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، ط٢، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ١٩٩٠. ص ١٣.

(٢) آلفين توفلر: المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) آلفين توفلر: المرجع السابق ص ٢٧.

في تداعي هذه الروح التي توجد في أصل الحضارة التي تتمثل في الرؤية النقدية للعالم والنظر إليه كما هو في نسق من التصورات العقلية التي تتقطع عن مختلف الرؤى والتصورات التي فرضت نفسها منذ العصور الوسطى(١).

وتأسيسا على ما تقدم من قول يمكن القول لأن المجتمعات العربية مكرهة اليوم **على بناء معادلة التنوير والعقلنة** وبناء العقلية النقدية المتنورة، لأن حاجات الوجود أصبحت اليوم حاجات معرفية وبالتالي فإن هذه الحاجات تتنامى مع تنامي وتعاظم هذه الثورات المعرفية المتقادمة. والأسئلة التي تستقطب كل الأهمية هنا: كيف يمكن للإنسان العربي أن يواجه هذه التموجات الحضارية بعقلية تقليدية صرفة ؟ ألا يتوجب عليه أن **يحدث ثورة في بنية تصوراته ونظرته إلى الكون والحياة والوجود**؟ ألم تزف الساعة بعد لكي يفجر الأطر الميتولوجية والأسطورية والخرافية في داخل عقليته وبنية تصوراته؟ وباختصار ألم يحن الوقت من أجل بناء روح جديدة تؤمن بالعقل والعقلانية والعلم والقدرة على صناعة المصير ؟ **هذه الأسئلة تشكل ما يسمى بمعادلة التنوير التي يجب على المجتمعات العربية أن تضعها في سلم أولويات الحركة نحو التقدم والحضارة.**

---

(١) انظر: جوديت لازار: سوسيولوجيا الاتصال الجماهيري، ترجمة علي وطفة وهيثم سطايحي، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٥.

إن إحداث تغييرات جوهرية في العقلية السائدة لا يمكن أن يتم من خلال الخطابات الجيدة والنوايا الصادقة. إن إحداث التغيير في الذهنية مرهون في البداية بفهم عميق للرهانات الثقافية والاجتماعية القائمة، ومن ثم اعتماد استراتيجية دقيقة ومحددة للتغيير المنشود.

إن تغيير الذهنية لا يمكنه أن يكون تحول شكلي يتم من الخارج، **بل هو حالة تغير ذاتي في الجسد الاجتماعي الذي يغير تدريجيا طريقة عمله.** إن إحداث التحول في **داخل العقلية لا يمكنه أن يكون تحولا في الثقافة بل هو تحول في داخل الثقافة نفسها.** ومن أجل ذلك يجب أن نبحث في الجذور الثقافية عن مفاتيح التغير في الذهنية. إن تغيير الذهنية يعني تنشيط منطق ثقافي مضمر من أجل تعزيز طرق جديدة في التفكير عن طريق القيم والمشاعر. وتغيير الذهنية لا يمكن أن يعلن كهدف رسمي وذلك يجنب عملية إحداث مقاومة مستمرة، وبالتالي يجب تعزيز وتشجيع كل ما يعزز التغير المطلوب. والمفتاح الحقيقي لنجاح خطة التغيير تكمن في فطنة الهدف، حيث يجب أن نعزز كل ما من شأنه أن يعزز اتجاه التغيير، وبالتالي تحييد كل ما يتنافر مع هذا التوجه ويعارضه.

إن معادلة التغيير الأساسية في مواجهة التحديات العلمية المعاصرة تكمن في بناء الروح النقدية عند الفرد وفي دائرة المجتمع على مستوى الجماعات التي يحتضن وجودها. والروح النقدية هذه

طريقة في النظر والتفكير تسمح لكل فرد في المجتمع أن ينتزع ذاته من لجة التقاليد الحاكمة، من التصورات التي غرستها الثقافة في أعماقه على غفلة منه، من المعتقدات التي تحاصره وتعطل لديه إمكانيات التفكير الحر، وأن يعيد النظر في جميع ما هو عليه من تكوينات ثقافية تشكلت فيه رغما عنه وتفاعلت فيها الأسطورة والخرافة والعلم والوهم.

في هذه المعادلة التنويرية يمكن للفرد أن يتحرر من التعصب للأفكار المسبقة والتقاليد اللاعقلانية وأن يبدأ بانتزاع نفسه من نفسه وذاته من ذاته ليتمكن من النظر إلى الكون كما هو دون إضافات خارجية. في معادلة التنوير هذه يجب أن يتمكن الفرد من القدرة على إجراء المحاكمات العقلية في ضوء العلم والمعرفة العلمية والعقلانية للوجود. وفي اتجاه بناء هذه العقلية يجب على المجتمع أن يبدأ بالتربية وما يلف لفّها لأن التربية العقلانية والنقدية يمكنها أن تكون كحصان طروادة في اقتلاع الأعشاب الضارة من العقل وبناء العقلية على نحو عقلاني وموضوعي.

ومن هنا يجب العمل منهجيا وتربويا واجتماعيا على تصفية مختلف العناصر التي توجد في أصل العقلية الخرافية والأسطورية. إذ كيف يمكن الانخراط في حركة التاريخ ونحن محاصرين بعقلية لوهنها هذا التدفق الكبير للخرافات والأوهام والأساطير؟ وكيف

يمكن المشاركة في صنع الحضارة الإنسانية بعقلية ظلامية أوهنها اللامعقول في طرق التفكير والبحث والنظر ؟

إن التكوينات الخرافية للعقلية تجد في صفوف الأميين وأنصاف المثقفين مرتعها الأمثل، حيث يكون الإيمان بالسحر والخوارق والتعصب والكراهية منطلق النظرة إلى الوجود. فمجتمعاتنا في عصر العولمة والحداثة وما بعد الحداثة تحتاج بالمطلق إلى درجة عالية من العقلانية **وإلى جرعات هائلة من النظرة الموضوعية إلى الوجود.** فالموروث الثقافي كما خبرناه وعرفناه في صورته المعاصره يضج بالنظرة اللاعقلانية إلى الوجود، ولا بد لنا من إخضاع هذه الموروث للتحليل والنقد لتصفية الجوانب السلبية والنهوض بما ينطوي عليه من جوانب إنسانية خلاقة.

لقد لعبت الأنظمة السياسية الاستبدادية دور حصان طروادة في ترسيخ عقلية التخلف. لأن هذه العقلية الخرافية والأسطورية **تمنح سدنة الاستبداد** كل القدرة على ممارسة التسلط والقهر وتغييب كل المعاني الديمقراطية. ففي التربية **وفي مجال الثقافة والحياة نجد أن أنظمة الاستبداد تكرس ثم تكرس مختلف مظاهر العطالة العقلية** والجمود الذهني. وذلك لأن تغييب العقلية النقدية يشكل الضمان التاريخي لاستمرار هذه الأنظمة في الهيمنة والاستمرار على النحو الذي ترغب فيه. لقد أكدت السياسات التربوية لأنظمة الاستبداد على

تعزيز الروح التواكلية وغيبت العقل الإنساني عن مختلف مجالات النظر التي تحتكم إلى النظرة النقدية والعقلانية إلى الوجود.

في هذا العمل بدأنا رحلتنا من حيث انتهى الآخر في دراسة العقلية العربية، وما قدمناه لا يمثل سوى حلقة من العمل والنشاط في الكشف والتحليل عن أبعاد هذه الظاهرة. فالعقلية ، كما ألمحنا في أكثر من موقع ومكان في هذا الكتاب، ظاهرة تاريخية معقدة وبالتالي فإن تحليل هذه الظاهرة ودراسة تكويناتها بصورة منهجية أكثر عمقا مهمة تاريخية تنتظر أصحاب الهمة من المفكرين والباحثين والدارسين لقضايا العقل والعقلية في الثقافة العربية المعاصرة. وإننا نأمل في أن يكون هذا الكتاب خطوة على الطريق في اتجاه تحليل الثقافة العربية والمجتمع العربي وفي رصد مواطن الضعف ومواقع القوة من أجل الانطلاق بثقافتنا ووجودنا الثقافي إلى آفاق إنسانية نبيلة.

١. إبراهيم بدران ، سلوى خماش، دراسات في العقلية العربية، بيروت، دار الحقيقية، ١٩٧٤.

٢. إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٧ (ص ٢٩١ -٣٠٦).

٣. إبراهيم مدكور، عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٢،

٤. أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، غ ت.

٥. إجلال إسماعيل حلمي، الاغتراب الاجتماعي بين الشباب في مجتمع الإمارات: دراسة ميدانية على عينة من طلاب جامعة الإمارات، شؤون اجتماعية العدد ٤٠، السنة العاشرة، ١٩٩٣ (صص ٥-٤٠).

٦. أحمد الأمين، إعادة بناء العقلية العربية:مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ١/٢، نوفمبر/ ديسمبر،دار الطليعة،بيروت، ١٩٩٨، صص(٢– ١٢).

٧. أحمد الحطاب، الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات المجتمع خلال القرن الواحد والعشرين، مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الوطن العربي، العدد ٣٥، يونيو/ حزيران ١٩٨٩. (ص١٤ –١٥).

٨. أحمد برقاوي، المشروع القومي وإشكالية الدولة القطرية، إبداع، عدد ١١، نوفمبر، ١٩٩٨، (صص ٧–١٥).

٩. أحمد جمال ظاهر، اتجاهات التنشئة السياسية و الاجتماعية في المجتمع الأردني: دراسة ميدانية لمنظمة شمال الأردن، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٤،العدد ٣، ١٩٨٦،(صص: ٤٣ –٧٢).

١٠. أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنتربولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر ٧– ٤ شباط ١٩٧٣، صص(١١٣–١٤١).

١١. أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٠.

١٢. أحمد مجدي حجازي، أمية المثقف العربي :الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي، المستقبل العربي، عدد ١٥١، أيلول / سبتمبر، ١٩٩١(صص ٩٧-١١٣).

١٣. أحمدالأمين، إعادة بناء العقلية العربية:مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ٢/١، نوفمبر/ ديسمبر،دار الطليعةبيروت، ١٩٩٨، صص ٢- ١٢.

١٤. أدونيس خواطر في النقد، فصول، العدد ٣/٤ فبراير / شباط ١٩٩١.

١٥. أسامة أمين الخولي، نربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه في عالم شديد التنافس، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧-١٩٩٨، (صص ١٩١-٢١٦).

١٦. آلفين توفلر، صدمة المستقبل أو المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٠.

١٧. أليكس ميكشللي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، ١٩٩٣.

١٨. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت، ١٩٩٦.

١٩. أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، عالم المعرفة، العدد ٥٩، نوفمبر/تشرين الثاني، ١٩٨٢.

٢٠. إيف شميل، بلدان الخليج العربي ومسألة التحديث، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٢.

٢١. بركات حمزة، تصور طلاب الجامعة للمستقبل، ضمن لويس كامل مليكة: قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، (المجلد الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠، (صص ٢٨٠ - ٢٩٠).

٢٢. برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨.

٢٣. بيتر فارب، بنو الإنسان، تعريب زهير الكرمي، عالم المعرفة، ٦٧ يوليو / تموز، ١٩٨٣.

٢٤. تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣.

٢٥. تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٧.

٢٦. جريدة الحياة، الثلاثاء ٤ نيسان/أبريل ٢٠٠٠، الموافق ٢٩ ذو الحجة ١٤٢٠، العدد ١٣٥٣٧، الصفحة الأخيرة.

٢٧. جمال الدين الخضور، المثقف العربي والعولمة، دراسات، العدد ١١، ١٩٩٩، صص٥-٤٣.

٢٨. جمال الدين الخضور، مأساة العقل العربي: دراسة في البناء الأنتروبولوجي الثقافي المعرفي العربي المعاصر، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥.

٢٩. جميل مطر، المسألة العربية بين قرنين، المستقبل العربي، السنة العشرون،العدد ٢٣٠، نيسان /إبريل، ١٩٩٨، (صص ٤-١٨).

٣٠. جهينة العيسى، الاغتراب بين الطلبة الجامعين القطريين والبحرينيين واليمنيين "، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، الدوحة، ١٩٨٨، (صص ٧٧- ١٠٤).

٣١. جورج قرم، جيوبولتيكا الأقليات في المشرق العربي، دراسات عربية، العدد ١١/١٢ بيروت، ١٩٩٤.

٣٢. حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي، المعرفة السورية، السنة ٢٠، عدد ٢٣٦، تشرين أول / أكتوبر، ١٩٨١، (صص ٨-٣٥).

٣٣. حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية - العربية، شؤون عربية، العدد ٩٣، مارس /آذار، ١٩٩٨، (صص ٦١-٨٠).

٣٤. حسين بن محمد بن الحسين الديار بكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، المطبعة الوهابية، القاهرة ١٢٨٣هـ، ١/٤٠.

٣٥. خلدون حسن النقيب، المشكل التربوي، والثورة الصامتة، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العدد ١٩، يوليو/حزيران، ١٩٩٣.

٣٦. ر.بوردون و ف. بوّريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمةسليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦.

٣٧. رابطة الاجتماعيين، الكويت والمجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية، محاضرات الموسم الثقافي لرابطة الاجتماعيين في الكويت، الكويت ١٩٩٧، (صص ٢٦-٢٩).

٣٨. رجاة العتيري، في طبيعة العقل، سحر للنشر، ط١، تونس، ١٩٩٩.

٣٩. رفعة الجادرجي، العمارة المقدّسة، المستقبل العربي، العدد ٢٥١، يناير/كانون الثاني، ٢٠٠٠، صص(٣٠-٣٩).

٤٠. روحي البعلبكي، موسوعة روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٠.

٤١. زكي حنوش، مستقبل حقوق الإنسان والشعوب في ظل النظام العالمي الجديد،عالم الفكر، العدد التسعون، السنة الثامنة عشرة، خريف١٩٩٧، (صص٢٢٨-٢٤٥).

٤٢. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٦، (صص ١٩٢-٢٠٧).

٤٣. زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط٣، بيروت ١٩٨٩.

٤٤. زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق،، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٤.

٤٥. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٠.

٤٦. سعد الدين ابراهيم ، وثيقة تعليم الأمة العربية للتخطيط في القرن العشرين، المعهد العربي للتخطيط في القاهرة، تحرير سعد الدين إبراهيم، القاهرة ٨-٣٠/ إبريل ١٩٩٢.

٤٧. سعدون حمادي، الوحدة الثقافية والتعليم ملاحظات أولية في مركز دراسات الوحدة العربية، دور التعليم فى الوحدة العربية: بحوث ومناقشات وقائع الندوة التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

٤٨. سليمان ميخائيل وديع، التوجهات السياسية لدى الشباب التونسي: تأثير الجنس، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٩، آذار مارس، ١٩٩٣، (صص ١٠٧-١٢٦).

٤٩. السيد يسين: الفكر العربي والزمن :أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟، عالم الفكر، الكويت، المجلد ١٦، العددان ٣-٤، يناير/مارس-إبريل/ يونيو ١٩٩٨.

٥٠. سيدي محمود ولد سيدي محمد، التنمية والقيم الثقافية، المعرفة السورية، عدد٣٨١، حزيران ١٩٩٥، صص٨٣-٩٥.

٥١. سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر، اللاذقية، ١٩٨٣.

٥٢. شاكر الأنباري، تأملات في الذهنية العربية، الأسبوع العدد ٦٢٢، ١٥/٨ /١٩٩٩.

٥٣. شوقي جلال، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/ مارس – إبريل/ يونيو، ١٩٩٨، (صص ١٨٣-٢٢٤).

٥٤. صلاح قنصوه، حول العقل العربي والثقافة العربية، حوار مع زكي نجيب محمود، المستقبل العربي، عدد ١١٤، آب أغسطس، ١٩٨٨، صص ١٢١-١٣٣.

٥٥. صموئيل هنري هووك، منعطف المخيلة البشرية، بحث في الساطير، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٥.

٥٦. عاطف العراقي، التنوير والتراث ومستقبل العالم العربي، مجلة" الفلسفة والعصر" المجلس الأعلى للثقافة في مصر، العدد الأول – أكتوبر ١٩٩٩، صص ١٤- ٣٥.

٥٧. عبد الرحمن حمادي، أزمة الثقافة العربية المعاصرة، المعرفة السورية، السنة ٢٠، حزيران/يوليو، ١٩٨١، (صص ١٩٢ - ٢٢٥).

٥٨. عبد السميع سيد أحمد، النرجسية الثقافية، قراءة في إريك فروم، التربية المعاصرة، عدد ٢٦، س ١٠، مارس/آذار ١٩٩١، (صص٦٥-٧٥).

٥٩. عبد العزيز إدريس الخطابي، بنية العقل العربي: نقد العقل العربي، الفكر العربي، السنة ٢٠، العدد ٩٧، صيف ١٩٩٩، (صص ١٣٩-١٦٢).

٦٠. عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤.

٦١. عبد اللطيف الحناشي، موقف الأوساط العمالية في تونس من الوحدة، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٠، حزيران/يونيو، ١٩٩٢، (صص ٤٣-٦٥).

٦٢. عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم (دراسة نفسية، عالم المعرفة، عدد ١٦٠ أبريل/ نيسان، ١٩٩٢.

٦٣. عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغيّر، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٩، ٢٠٠٢، صص١٦٤-١٨٣.

٦٤. عبد الله الجسمي، لماذا أخذت الروح الجماعية بالانحسار من الهوية الكويتية، مجلة" الهوية" الديوان الأميري في الكويت، العدد الخامس والعشرين، الكويت، ٢٠٠١، صص ٣٠-٣٣.
٦٥. عبد الله عبد الدايم: التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان /إبريل، ١٩٩٨، (صص ٦٤-٨٦).
٦٦. عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربوية عربية، الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١.
٦٧. عبد المعطي سويد، هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم، ضمن ندوة: نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين، دبي، ١٥-١٨نوفمبر، ١٩٩٤، الجزء الأول، الطبعة الأولى، إعداد موزة غباش، ١٩٩٧، صص ٢٤٥-٢٥٥.
٦٨. عبد المنعم المشاط" التعليم والتنمية السياسية" مستقبل التربية العربية، القاهرة، المجلد الأول، العدد الثاني، ١٩٩٥.
٦٩. عبد الهادي عبد الرحمن، الذهنية العربية منظور لغوي، دراسات عربية، عدد ٣/٤ كانون الثاني شبط/ يناير فبراير، ١٩٩٣، صص١١-٢٩.

٧٠. عز الدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد فى النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد٤، حزيران/ يونيو، ١٩٨١، (صص ١٢٥-١٣٨).

٧١. عز الدين عناية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، دراسات عربية، عددان ١١/١٢، أيلول /تشرين لأول، ١٩٩٨، (صص ٥٤-٦٩).

٧٢. علي الدين هلال، أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي،عالم الفكر،المجلد ١٦، العددان ٣-٤، يناير/مارس -ابريل/ يونيو، الكويت،١٩٩٨.

٧٣. علي حرب، غزو ثقافي أم فتوحات فكرية، الفكر العربي، عدد ٧٤، خريف ١٩٩٣ السنة ١٤، صص(٦٣-٧٨).

٧٤. علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧.

٧٥. علي عبد الله خليفة، التراث الشعبي والتغيرات الاجتماعية السريعة في الخليج، ضمن محاضرات الموسم الثقافي الثاني ٨٥-١٩٨٦، المجمع الثقافي أبو ظبي، ١٩٨٦.

٧٦. علي وطفة، الأبعاد القومية والاجتماعية للطموحات السياسية عند عينة من طلاب جامعة دمشق، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد ٢٩، العدد، أكتوبر /ديسمبر، ٢٠٠٠، (صص ٢٠٦-٢٤٧).

٧٧. علي وطفة، البنية اللاشعوريّة للغة عند جاك لاكان، مجلة الموقف الأدبي، عدد ٣٠٣ تموز عام ١٩٩٦.

٧٨. علي وطفة، الثقافة وأزمة القيم في الـــوطن العـــربي، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٢، ١٩٩٥/٢. صص ٥٣- ٦٧.

٧٩. علي وطفة، السياسات التربوية في الوطن العربي: شعارات قومية وممارسات قطرية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٩، خريف ١٩٩٧.

٨٠. عمر سليمان الأشقر، القضاء والقدر، دار النفائس، مكتبة الفلاح، ط٢، الكويت، ١٩٩٠.

٨١. عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

٨٢. فؤاد اسحق الخوري، الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام، دار الساقي، بيروت،١٩٩٣.

٨٣. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، العربي، الكتاب السابع عشر، الكويت، ١٩٨٧.

٨٤. فاضل الربيعي، محكمة الأموات: عن رسائل الناس إلى ضريح الإمام الشافعي، الناقد، العدد ٦٧، مانون الثاني (يناير) ١٩٩٤ (صص١٨-٢٢).

٨٥. قيس النوري، حول بنى السلطة والثقافة والأزمة العربية، آفاق الديمقراطية والتركيب الثقافي العربي، الفكر العربي، العددان ٨٥ – ٨٦، ١٩٩٦، صص ٣٨-٤٨.
٨٦. مجدي أبو زيد، قضية الانتماء وأسطورة بيوريدان، عبر الأنترنيت، موقع إسلام أون لاين، ص١.
٨٧. محمد إبراهيم المنوفي، نحو فلسفة تربوية لمواجهة ظاهرة الاستبداد السياسي، دراسات تربوية، المجلد العاشر، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٥.
٨٨. محمد الجوّة، الحقيقة المقدّسة، ضمن: محمد الجوة، محمود بن جماعة، شرف الدين بو غديري، بيار لوسارت، للتيجاني القماطي، محمد نجيب عبد المولى، بيار فيجورورس، الإنسان والمقدّس، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٤، (صص ٥-١٨).
٨٩. محمد بو بكري، التربية والحرية، من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي، إفريقيا الشرق، بيروت، ١٩٩٧.
٩٠. محمد خاتمي، الدين في العالم المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ١٦/١٧، ديسمبر، ٢٠٠١، (صص ١٢٠-١٤٠).
٩١. محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ، المعاناة اليومية للعقل العربي، المعرفة السورية، السنة ٢٢، العدد ٢٥٨، آب/ أغسطس، ١٨٨٣، صص ٩٢-١٢.

٩٢. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.

٩٣. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقديه ، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.

٩٤. محمد عابد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٢/٢١/٢٠ صيف ١٩٨٢، ص ١١-٢٤.

٩٥. محمد عزيز شكري، التشريع والتربية وتحرير الإرادة الاجتماعية، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، التربية وتحولات القوة في المجتمعات العربية المعاصرة، الكتاب السنوي الثاني عشر، الكويت، ١٩٩٧/١٩٩٦، (صص ٩٩-١٨٢).

٩٦. محمد قرانيا، التراث والأصالة المعاصرة ملامح ونظرات، المعرفة السورية، عدد ٣٩٠، آذار-نيسان، ١٩٩٦، صص (٣٧-٥٦).

٩٧. محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

٩٨. محمد محفوظ، المشهد الثقافي العربي: رؤية نقدية، الكلمة، العدد ١٨، السنة الخامسة، شتاء ١٩٩٨، صص٩-٢٠.

٩٩. محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة، العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، صص ٥٤-٥٩.

١٠٠. محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور، بيروت، ١٩٦٤.

١٠١. محمود قمبر،التربية وترقية المجتمع، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢، صص٥٩-٦٧.

١٠٢. المختار بنعبدلاوي، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المنظورة، مجلة الوحدة، عدد غير مبين، صص ٤٤-٥٠.

١٠٣. مراد وهبة، التسامح الثقافي: أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المنعقد في ٢١-٢٤ نوفمبر عام ١٩٨١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

١٠٤. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩.

١٠٥. مصطفى دحماني، فضح الزمن الأصولي: قراءة تحليلية نقدية لبعض مفاهيم الحركة الإسلامية المعاصرة. دراسات عربية عدد ٨/٧م أيار حزيران ١٩٩٤.

١٠٦. مصطفى صفوان، صناعة القهر: علاقة التعليم بالإبداع في المجتمع العربي، الناقد العدد الواحد والسبعون إيار/مايو ١٩٩٤، (صص: ٤٢-٤٦).

١٠٧. مصطفى عمر التير، المشكلات الاجتماعية: تحديد إطار عام، الفكر العربي، عدد ١٩، كانون الثاني / شباط، ١٩٨١ (صص ٧ - ٢٤).

١٠٨. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦.

١٠٩. ملكة ابيض،الثقافة وقيم الشباب،وزارة الثقافة،دمشق،١٩٨٤.

١١٠. ميثاق للمثقفين العرب، برنامج عمل لمقاومة التطبيع: الفكر السياسي،العدد الأول،السنة الأولى، شتاء ١٩٩٧،(صص ٢٢١-٢٢٧).

١١١. ميشال تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، عدد٢٢٣، الكويت، ١٩٩٧.

١١٢. ناصيف نصار نحو مجتمع جديد، مقدمات اساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠.

١١٣. نزار ابراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، صص ٨٨ - ١٥٣.

١١٤. نزار نيوف، نحو رؤية ثورية للتراث العربي، المعرفة السورية، عدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر، ١٩٨١، صص ١٨٠-٢٠٠.

١١٥. هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، عدد١٠١فبراير/مارس،١٩٩٣،(صص١٤-٣٠).

١١٦. هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب، الوحدة، عدد ٨١ / يونيو ١٩٩١، (صص ٦-٢٣).

١١٧. يوسف فجر لرسلان، الخلاصة أزمة الفكر العربي، المعرفة السورية، السنة ٣٥، العدد ٣٩٥، آب/١٩٩٦، صص٢٩-٦٣.

المراجع الأجنبية :

118. A.R. Radcliffe - Brown: Structure et fonction dans la société primitive, POINTS, Paris, 1968, pp230-260.
119. Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je, No 2712, P.U.F., Paris, 1993.
120. Alain Laurent, Histoire de l'individualisme,Que sais-je, N° 2712, P.U.F., Paris, 1993.
121. Alex Mucchiellie Les mentalités: compréhension et analyses, Les Editions E.S.F Paris, 1984.
122. B.Malinowiski, Magic, science and religion, GLENCO, the free presse, 1948.
123. Claude Levi – Strauss, la pensée sauvage, Paris, 1962, pp (26 - 33).
124. E.Kant, Réponse a la question: Qu'est-ce que les lumières ?, Flamaration, 1990.
125. Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, Paris, P.U.F, 1960.

126. Encyclopedia universalis, Paris, 1995.
127. G.Allport, structure et développement de la personnalité, Tr.Fr., Delachaux -Niesite, Paris,1965.
128. G.Bouthoul, Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1971.
129. George Foster M. Traditional cultures and the impact of technological chang, Harper, New York, 1962, pp25-37.
130. Gilbert.Durand: les grands textes de la sociologie moderne, Bordas, Paris, 1969.
131. Guy rocher: Introduction a la sociologie générale, organisation sociale, point, paris, 1968.
132. Herve Martin, Mentalités médiéval X1-XV, Nouvelles Clio. P.U.F., Paris, 1996.
133. J.Copin, Genèse de l'histoire des mentalités, Sciences Humaines, N4, Juin - Juillet, 1989- pp 12- 16.
134. Jean-Claud Filloux, La personnalité, P.U.F., Onzième corrigée, Paris, Que sais-je, NO 756. Paris. 1986.
135. Larousse, grand Larousse encyclopédique, 11 vol, Paris, 1960-1968.
136. Levy Brhul, La mentalité primitive, C.E.P.L., Paris. 1976.
137. Levy Brhul. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris. 1910.
138. Linton R. Le fondement culturel de la personnalité, Tra.Alyotard, DUMOND, Paris, 1959.
139. Louis Dumont, Civilisation indienne et nous, P.U.F, Paris, 1975.
140. Lucien- levé - Bruhl, La Mentalité primitive, ALCANE, paris, 1922.
141. Lucien- Lève Bruhl, La Mentalité Primitive, Paris, Alcane, 1922.

142. Luis Dollot, Culture individuelle et culture de Mass, Que sais-je. No 1552, P.U.F., Paris. 1990.
143. M.Dufrenne, La personalite de bas, P.U.F., Paris, 1972.
144. Madeleine Grawitz, Lexiques des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983.
145. Malinowski, myth in primitive psychology -London-kegan Paul -1926.
146. Marchall Mac Luhan: Electronique et décrochage psychologique, Alain Gras: «Sociologie de l'éducation», Paris,1974, P39.
147. Mc Clelland D. The achieving society Princeton, New Jersey, 1961, pp 390-392.
148. Mircea Elide, Le sacré et le profane, Gallimard, collection (IDEA), Paris, 1965.
149. Mucchielli. A., Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1984.
150. PAUL FAURE, La Renaissance, que sais-je, P.U.F., PARIS, 1975.
151. Petit Robert Dictionnaire français sur C.D.
152. R.Linton, De l'homme, Trad.france.Ed. de minuit, Paris, 1968.
153. Robert Laffont, Encyclopedie de sociologie, Grammont, Paris, 1976.
154. S. Betremieux, Les mentalités populaires, Sciences humaines, N4, Juin - Juillet, 1989. P20.
155. Servier J., L'ideologie, P.U.F., Paris 1982.
156. Weber Max, L'étique protestante et l'esprit du capitalisme, Trd.de l'ALL, Presses-Poket, Coll.Agora, Paris, 1985.

الفهرس

الصفحة

في عصر يومض بالخطر، ويمور بالتحديات، يطرح الواقع الفكري والأيديولوجي السائد في مجتمعاتنا العربية، منظومة الإشكاليات، وتركيبة معقدة من التحديات. وفي عمق هذا الواقع، بأبعاده الإشكالية، تأخذ العقلية العربية، بمكوناتها التقليدية وبنيتها الأسطورية، صورة مركبة تتقاطع فيها مختلف إشكاليات الواقع العربي وتحدياته. وفي دائرة هذا التقاطع تشكل دراسة العقلية العربية مدخلاً منهجياً لفهم الواقع العربي وتحليل مكوناته ورصد مقومات وجوده.

فالنهضة الحقيقية للأمة تنطلق من معادلة الإنسان المتنور، وتقوم على رهان العقلية المتحررة من أثقال التخلف الثقافي، وهذا يعني بالضرورة حالة من التغيّر والتغيير الثقافي حيث يتطهر العقل العربي من أدرانه ويتحرر من أوثانه ويهدم مرتكزات تخلفه وتداعيه. إنها حالة من التحول الحضاري الجديد التي تؤصل في العقل العربي نبض رؤية إبيستيمولوجية جديدة إلى الكون والحياة والوجود. فترسخ فيه إيماناً عظيماً بإمكانيات الكشف والإبداع والتحدي، وتولد في أعماقه ومض نور وتنوير يحرره من خرافاته وأساطيره ودوامات تصدعه.

وهنا يكمن جوهر الإشكالية العلمية لعملنا هذا في محاولة ممنهجة للإجابة عن هذه الأسئلة الكبرى المشروعة حضارياً: إلى أي حد استطاعت العقلية العربية المعاصرة أن تنمي في داخلها هذه القدرات الجديدة التي تضمن لها الحضور في عالم ثقافي رهانه الإبداع والابتكار والتجديد؟ هل استطاعت هذه العقلية أن تتحرر من ضغط الكوابح التاريخية، وأن تتطهر من أدران التخلف، وأن تخرج من دهاليز الظلام إلى قداس التنوير والحداثة؟ وفي النهاية ما السبل الموضوعية التي يمكنها أن تتخذ في سبيل بناء عقلية عربية علمية نقدية متنورة قادرة على مواجهة التحديات الكبرى للأمة في عصر العولمة وما بعد الحداثة؟